Dogm.
882
o

Dogm.
882º
Schmalzl

<36640768270012

<36640768270012

Bayer. Staatsbibliothek

Dogm. 8° 882° Schmalzl

Die Sacramente des alten Testamentes im Allgemeinen.

Nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin dargestellt

von

Dr. Peter Schmalzl,
Professor der Theologie am bischöflichen Lyceum zu Eichstätt.

Eichstätt, 1883.
Druck und Verlag von August Hornik.

A

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Vorliegende Schrift sollte als Programm des hiesigen Lyceums erscheinen und zugleich für die Theologie-Studirenden ein Hilfsbuch werden, auf das sie bei Erklärung der paulinischen Briefe zur besseren Orientirung in den Fragen über Bedeutung und Wirksamkeit der alttestamentlichen Culteinrichtungen verwiesen werden könnten, da die Kenntniss dieser Fragen das Verständniss vieler Stellen und Beweise des Apostels sehr erleichtert. Daher glaubte der Verfasser, gerade diese Fragen ausführlicher und fasslicher behandeln zu sollen, um die Studirenden tiefer in das Verständniss der hl. Schrift einzuführen und zu eigenem Schriftstudium anzuregen. Sollte er hiebei vielleicht auf Kosten einer dem Fachmanne wohlthuenden Kürze seine Ausführungen hie und da zu sehr ausgedehnt haben, so mag man ihm das, den praktischen Gebrauch des Werkes für Schüler berücksichtigend, zu gute halten. Wenn sodann das sogenannte kritische Material nicht in grösserem Umfange herangezogen, und wenn öfters von wissenschaftlichen Erörterungen über den hebräischen Text u. s. w. Abstand genommen wurde, so geschah es nicht aus Geringschätzung,

sondern theils, weil der enge Rahmen eines Programms eine weitere Ausdehnung untersagte, theils, weil der Verfasser das Allgemeine über die alttestamentlichen Sacramente übersichtlich und im Zusammenhange vorlegen und die kritischen Erörterungen der schwierigen Texte besser dem speziellen Theile der alttestamentlichen Sacramentenlehre reserviren zu sollen glaubte. Die Literatur wurde soweit benützt, als es die hiesigen Hilfsmittel erlaubten, mit Vorzug jedoch die scholastische, weil in derselben diese Sacramente eine weit eingehendere Behandlung erfahren haben, als es in der neuesten der Fall ist. Die Väter wurden nach der Ausgabe von Migne (die lateinischen = M., die griechischen = M. ser. graec.), nur Chrysostomus nach der Mauriner Ausgabe, Suarez nach der Pariser Ausgabe von Vivès citirt.

Eichstätt, am Feste des hl. Bonaventura 1883.

Der Verfasser.

Erstes Hauptstück.

Existenz und Begriffsbestimmung der alttestamentlichen Sacramente.

Wenn es wahr ist, was der heilige Augustin[1]) sagt, dass niemals eine Religion ohne äussere, sacramentale Zeichen, als Symbole des Göttlichen und Uebersinnlichen, existirte und auch niemals existiren kann, dann muss nothwendig auch die jüdische Religion im A. B. bestimmte, der damaligen Heilsoeconomie entsprechende Sacramente gehabt haben; denn ohne dieselben hätte unter den Juden eine religiöse Vereinigung nicht lange Zeit bestehen, und die geoffenbarte Religion nicht immer vor Entstellung bewahrt werden können. Allerdings sagt uns die heilige Schrift nicht ausdrücklich, dass Gott im mosaischen Cultus ausser den Opfern auch Sacramente eingesetzt habe; denn nirgends nennt sie irgend eine gottesdienstliche Caeremonie des A. B. Sacrament;[2]) aber sie gibt von einigen

---

1) August. cont. Faust. lib. 19. cap. 11: M. tom. 42. pag. 355.

2) Die Namen, womit die gewöhnlich für Sacramente gehaltenen Caeremonien in der heiligen Schrift bezeichnet werden, sind: signum foederis — אות ברית Gen. 17,11, oder ברית; signum — אות Exod. 12, 13; caeremonia — חק Exod. 12, 14. 17. 24; caeremoniae — חקים Gen. 26, 5; Exod. 18, 20; Num. 9, 3. 14; Deut. 4, 8; 6, 1; letzterer Name wird gewöhnlich für das ganze Caeremonialgesetz gebraucht, cf. Deut. 6, 1. 17; 7, 11; 8, 11. — Für die Priesterweihe kommt vor: unctio — משחה Exod. 29, 7. 21; 30, 25; 40, 15; Lev. 6, 20; 7, 35; consecratio —

bei Beschreibung ihres Wesens und ihres Rituals solche Merkmale an, welche die Anwendung des Sacramentsbegriffes auf dieselben nothwendig erscheinen lassen. Darum reden schon die ältesten Väter in ihren Schriften, in denen sie die christlichen Geheimnisse gegen die Juden, Häretiker und Heiden vertheidigten, von Sacramenten des A. B., und vergleichen mit ihnen oft die christlichen Sacramente, um die Erhabenheit der neutestamentlichen Heilsordnung über die alte zu zeigen. So vergleichen schon Justin,[1]) der Märtyrer, und Tertullian[2]) die Beschneidung mit den christlichen Sacramenten, und stellen als wesentlichen Unterschied zwischen beiden fest, dass die erstere nebst allen übrigen alttestamentlichen Caeremonien fleischlich war und nicht rechtfertigen konnte, wie die Propheten lehren; die andern dagegen geistig sind, und übernatürliche Heiligkeit verleihen. Der Verfasser des Buches über die kirchliche Hierarchie[3]) lehrt, dass die Kirche die Mitte zwischen der Synagoge und dem himmlischen Vaterlande einnehme; die Synagoge hatte fleischliche Sacramente ohne Gnade, blosse Schatten und Bilder der künftigen Wahrheit; das himmlische Jerusalem hat die volle Wahrheit und Gnade ohne Bild; unsere Kirche auf Erden aber participirt an beiden; sie hat körperliche Zeichen, aber unter ihnen die volle Wahrheit und Gnade Origenes[4]) nennt die Sacramente des A. B. körperliche Dinge, die sich zu den christlichen, wie das Fleisch zum Geiste, verhalten,

---

קדש Exod. 29, 1. 21. 27. 33; impletio manuum — מלא את־יד, מלאים Exod. 29. 26. 31. 33. 35. Lev. 8. 22. 28. 33. — Niemals wird für diese Riten das Wort sacramentum — סוד (Geheimniss), oder mysterium לחש (Gelüster) Jsaj. 3, 3. 20; 26, 16; Jerem. 8, 17. oder arcanum, das aramäische רז, רזא, Dan. 2, 18. 19; 4, 6 gebraucht.

[1]) Just. Mart. dialog. cum Tryph. n. 19. 23. 114. M. ser. gr. tom. 6. pag. 515. 526. 739. Im ganzen Dialoge betont er mehrmals, dass die Beschneidung nur als Unterscheidungszeichen für die Juden vor andern Völkern eingesetzt worden sei.

[2]) Tertull. advers. Jud. cap. 2. et 9. M. tom. 2. pag. 601. et 622. — cf. Iren. adv. haer. l. 4. c. 14. 15. 16. 18. (al. 28—34). M. ser. gr. tom. 7. pag. 1011—1020.

[3]) Dionys. Areop. de hier. eccles. c. 5. § 2. M. ser. gr. tom. 3. p. 502.

[4]) Origen. cont. Cels. l. 2. n. 7. M. ser. gr. tom. 11. p. 806. — hom. in Gen. M. ser. gr. tom. 12. p. 178 f.

während Eusebius von Caesarea[1]) bereits die Gründe aufsucht, warum den Juden im A. B. diese fleischlichen, schwachen Elemente und Schattenbilder künftiger Dinge gegeben wurden. Ein Anderer[2]) rühmt an den christlichen, dass sie nicht mehr, wie die Sacramente der Synagoge, bloss das Heilmittel zeigen und von der Ferne darauf hinweisen, sondern vielmehr selbst das Heilmittel und die Nachlassung der Sünden enthalten. Athanasius[3]) und Epiphanius[4]) halten die fleischliche Beschneidung für einen Typus von jener grossen Beschneidung, die sich in der Taufe vollzieht. Basilius[5]) zeigt die Erhabenheit der evangelischen Heilsöconomie dadurch, dass er sie mit den Schatten und Bildern der mosaischen Sacramente vergleicht; wie der Traum zur Wahrheit, das Bild zur Wirklichkeit, so verhalten sich die letzteren zu den evangelischen Sacramenten. Nach dem heiligen Cyprian[6]) mussten die mosaischen bei der Ankunft der christlichen aufhören, wie der Schatten vor der Sonne, die Finsterniss vor dem Lichte verschwindet. Ambrosius[7]) handelt von ihnen in mehreren Schriften, und sagt von der Beschneidung, sie sei für die Juden ein Zeichen, dass sie Söhne Abrahams seien, und eine Mahnung gewesen, seinen rechtfertigenden Glauben nachzuahmen. Hieronymus beruft sich für die Wahrheit, dass diese Sacramente keine übernatürliche[8]) Heiligkeit geben konnten, auf die Thatsache, dass schon vor dem Gesetze und vor Abraham viele gerechtfertigt worden sind. Der heilige

---

[1]) Euseb. Caesar. demonst. evang. l. 1. c. 10. M. ser. gr. t. 22. p. 87. 90. — hist. Eccl. l. 1. c. 2. M. ser. gr. tom. 20. p. 66.

[2]) Bruno Astens. hom. in Sabb. post I. dom. Quadrag. M. tom. 165. pag. 791, fälschlich dem Eusebius von Emisa beigelegt.

[3]) Athanas. orat. in illud: omnia mihi tradita. M. ser. gr. t. 25. pag. 211 f.

[4]) Epiphan. haer. 8. n. 4. et 6. M. ser. gr. tom. 41. pag. 210. 214.

[5]) Basilius, de spir. sanct. c. 14. n. 32. M. ser. gr. tom. 32. pag. 123. — Cf. Chrysost. hom. 27. in Gen. (Maurin. Ausg. tom. 4. p. 258.) — hom. 39. et 40. in Gen. (tom. 4. pag. 400 et 409) — hom. 7. in Rom. (tom. 8. p. 487 f.) — hom. 14. in Hebr. (tom. 12. pag. 142).

[6]) Cyprian. adv. Jud. vel ad Quir. l. 1. c. 8. M. tom. 4. p. 684.

[7]) Ambrosius, ep. 74. ad Iren. (al. 72). M. tom. 16. p. 1255. — de Abrah. l. 1. c. 4. tom. 14. p. 433. — de Sacram. l. 1. c. 4. tom. 15. pag. 420. 423. — lib. de myster. c. 8. 9. M. tom. 16. p. 404 ff. — Auct. Com. in ep. ad Rom. c. 4. tom. 17. pag. 84.

[8]) Hieronym. l. 1. in c. 3. ad Gal. — M. tom. 26. p. 352. — in c. 1. Jsaj. tom. 24. pag. 34.

Augustin sagt von ihnen,[1]) dass sie die Gnade und den Erlöser verheissen haben, aber das Heil nicht geben konnten, weil dieses ausschliessliches Privileg der christlichen Sacramente sei; darum mussten sie als unvollkommen in der Fülle der Zeit aufhören, und bessere eingesetzt werden, die leichter, an Zahl weniger, an Wirksamkeit heilsamer waren. Derselbe heilige Lehrer hat in mehreren Schriften[2]) ausführliche Untersuchungen über die alttestamentlichen Sacramente und ihr Verhältniss zu den christlichen angestellt.

Diese Bezeichnung einiger alttestamentlichen Caeremonien mit dem Worte „Sacrament" wurde von den folgenden Vätern[3]) adoptirt und auf die Scholastiker[4]) vererbt, welche bei der Behandlung der christlichen Sacramente immer auch die alttestamentlichen in den Kreis ihrer Untersuchungen zogen; zuerst Hugo von

---

[1]) Augustin. enarr. in ps. 72. M. tom. 36. p. 915. — de vera relig. 17. M. tom. 34. p. 136. — contra Faust. l. 19. cap. 13. M. tom. 42. p. 355.

[2]) Contra Faustum, M. tom. 42. p. 207; — de nuptiis et concupisc. l. 2. cap. 11 et 12. M. tom. 44. p. 450. — de anima et ejus orig. l. 2. c. 11. M. tom. 44. p. 504. — epist. 54. c. 1. M. tom. 33. p. 200. — Contra Julian. l. 3. c. 18. M. tom. 44 p. 720. f. — l. 5 c. 11. M. tom. 44. p. 809 f. — de grat. Christi et pecc. orig. l. 2. c. 30. et 32. M. tom. 44. p. 402 f. — de baptis. cont. Donat. l. 4. c. 24. M. tom. 43 p. 174 f. — cont. lit. Petilian. l. 2. c. 72. M. tom. 43. p. 309. — de civit. Dei. l. 15. c. 16, M. tom. 41. p. 459; — l. 16. c. 27. M. tom. 41. p. 506 f. — de poenit. et medic. c. 5. sermo 351. M. tom. 39. p. 1548. — Hypogn. l. 5. c. 44. M. tom. 45. p. 1652 f. — tract. 30. in Joh. M. tom. 35. p. 1634; — andere Schriften des hl. Lehrers werden weiter unten citirt.

[3]) Cyrill. Alex. in Julian. l. 10. M. ser. gr. tom. 76. p. 1030 f. et 1039 f. — Theodoret. qu. 67. et 68. in Gen. M. ser. gr. tom. 80. p. 176 f. — Graec. affect. curat. l. 7. M. tom. 83. p. 998 f. — Damascen., de fide orth. l. 4. c. 10. 14. 26. — Theophyl. in cap. 2. ad Rom. — Oecumenius, in cap. 4. Rom.; — Gregor. Magn. l. 4. moral. c. 2. 3. M. tom. 75. p. 635. — Prosper, de promiss. Dei, l. 1. c. 14. M. tom. 51. p. 744; — Jsidorus, quaest. in vet. test. in Gen. c. 13. M. tom. 83. p. 242; — Beda, in Luc. l. 1. c. 2. M. tom. 92 p. 336 f. — hom. de circumcis. M. tom. 94. p. 54. — Bernardus, serm. 3. de circumcis. M. tom. 183. p. 136; — serm. 2. de assumpt. Virg. tom. 183. p. 421. — epist. 77. tom. 182. p. 1033 f.; — Rupertus Abb. de op. trinit. in Gen. l. 5. c. 33. M. tom. 167. pag. 397.

[4]) Hugo Victor. de Sacram. l. 2. p. 6. c. 3. M. tom. 176. pag. 448. — P. Lomb. IV. S. dist. 1., Durand., Bonavent., Alex. Halens. IV. qu. 7. mbr. 7. art. 2 u. s. w.

St. Victor, dann Petrus Lombardus und alle folgenden, welche zum vierten Buche seiner Sentenzen Commentare verfassten. Von der Schule ging diese Bezeichnung sogar in die Decrete der Concilien über; das Concil von Lavaur (1368)[1]) lehrt die Congruenz derselben für die gefallene Menschennatur, die Nothwendigkeit ihrer Abschaffung im N. B. und ihren Unterschied von den neutestamentlichen; letzterer wird in der vom Papste Eugen IV. gleich nach dem Concile von Florenz erlassenen instructio ad Armenos,[2]) sowie im Concile von Trient[3]) noch näher bestimmt, während im Decrete für die Jacobiten[4]) die Nothwendigkeit ihrer Abschaffung und die Unerlaubtheit ihres Gebrauches in der christlichen Zeit gelehrt wird.

Nach so vielen und klaren Aussprüchen ist es überflüssig, die Frage nach der Berechtigung dieser Bezeichnung, oder nach der Existenz von alttestamentlichen Sacramenten noch näher zu untersuchen. Die Bezeichnung „alttestamentliche Sacramente" ist vollkommen in den kirchlichen Sprachgebrauch und in die theologische Wissenschaft des ganzen Mittelalters übergegangen, und erst als die Reformatoren die neutestamentlichen Sacramente als objective, wirksame Träger der übernatürlichen Gnadenkraft verworfen und auf das Niveau der alttestamentlichen herabgedrückt hatten,[5]) wurde protestantischerseits auch der Name Sacrament für gewisse alttestamentliche Riten aufgegeben.

Wichtiger dürfte eine andere Frage sein, die noch gelöst werden muss, ehe die Merkmale aufgezählt werden können, die das Wesen eines alttestamentlichen Sacramentes constituiren, nemlich die Frage, ob der allgemeine Begriff „Sacrament" den alttestamentlichen im gleichen Sinne (univoc), wie den neu-

---

[1]) Concil. Vaurense, Harduin collect. concil. VII. p. 1807.

[2]) Decret. pro Armenis, Denzinger. Enchir. n. 590. edit. 3.

[3]) Concil. Trid. sess. 7. can. 2. 4. 6. Denz. Ench. n. 727 ff.

[4]) Decret. pro Jacob., „Firmiter credit"; Denzinger, Enchirid. n. 603.

[5]) Indem die Reformatoren die christlichen Sacramente nur für Unterpfänder der Wahrheit der göttlichen Verheissung, die Sünden seien durch den Glauben vergeben, für eine Bürgschaft des Sündenerlasses und für Mittel, den Glauben zu bekennen, erklärten, stellten sie dieselben mit den alttestamentlichen auf völlig gleiche Stufe.

testamentlichen, oder nur im analogen zukomme.[1]) Im ersteren Falle haben wir auch im A. B. Sacramente im eigentlichen Sinne anzunehmen, und beiderlei Sacramente sind als zwei verschiedene Arten unter denselben allgemeinen Sacramentsbegriff zu subsumiren; im letzteren Falle könnte dies nicht geschehen, da zwischen ihnen nur einige Aehnlichkeit vorhanden wäre, und man könnte auch nicht sagen, dass es im A. B. Sacramente im wahren und eigentlichen Sinne gegeben habe.

Das Richtigere hierin dürfte sein, dass der generelle Sacramentsbegriff beiden Arten von Sacramenten im ganz gleichen Sinne zukomme, so dass er in die alt- und neutestamentlichen Sacramente, wie das Genus in seine Species, sich auflöse, und erstere im wahren und eigentlichen Sinne Sacramente gewesen seien.

Für diese Ansicht sprechen folgende Gründe: 1) Das Concil von Trient[2]) und die beiden Decrete[3]) des Papstes Eugen IV.

---

[1]) Ueber diese Frage waren die Theologen schon seit langer Zeit getheilter Meinung; Pet. Lombardus IV. S. dist. 1., Bonaventura IV. S. dist. 1 art. 1. qu. 5., Albertus Magnus, Hugo von St. Victor, sum. sent. tr. 4. c. 1. M. tom. 176. pag. 118 f. — de Sacr. l. 1. p. 9. c. 1. pag. 317 f. u. A. sind der Ansicht, den alttestamentlichen Sacramenten komme dieser Begriff nur im analogen Sinne zu; auch der hl. Thomas IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 1. quaest. 3. ad 5. war früher dieser Meinung; nach dieser Ansicht gehört es zum Wesen der Sacramente im Allgemeinen, dass sie die heiligmachende Gnade nicht bloss bezeichnen, sondern auch bewirken; da nun die alttestamentlichen keine übernatürliche, sondern nur legale Heiligkeit bewirkten, so mussten sich beide Arten von Sacramenten zu einander verhalten, wie die heiligmachende Gnade zur unvollkommenen, äusseren, legalen Heiligkeit; beide sind aber in ihrem Wesen so verschieden, dass sie nur einige Aehnlichkeit miteinander haben können; demnach kann nach dieser Ansicht der Sacramentsbegriff auch nur analog von beiden Klassen der Sacramente ausgesagt werden: Sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis, sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes, sagt der heilige Thomas. Aber in seiner theologischen Summa hat er I. II. qu. 101. art. 4 und qu. 102 art. 5; ibid. III. qu. 60. art. 2 seine Ansicht dahin geändert, dass der generelle Sacramentsbegriff beiden Klassen von Sacramenten im gleichen Sinne zukomme, und die alt- und neutest. Sacramente nur zwei Species desselben seien.

[2]) Concil. Trid. sess. 7. can. 2. 4. 6. 8. Denz. Ench. n. 727. f.

[3]) Decret. pro Arm. Denz. Enchir. n. 590; Decret. pro Jacob. Denz. Ench. n. 603.

behandeln ausdrücklich die Lehre von den Sacramenten; daher müssen sie das Wort „Sacrament“ überall, wo nicht das Gegentheil angedeutet ist, im wahren, eigentlichen Sinne nehmen. Nun gebrauchen sie dieses Wort im ganzen Context ohne Unterschied sowohl von den neutestamentlichen, als auch von den alttestamentlichen, und nirgends steht auch nur die geringste Andeutung, dass dieses Wort bei den alttestamentlichen in einem anderen Sinne zu nehmen sei, wie bei den andern. Sie heben den wesentlichen Unterschied beider Klassen von Sacramenten hervor, der darin besteht, dass die einen die Gnade ertheilen, die andern nicht, und obschon die alttestamentlichen die Gnade nicht ertheilen, legen sie ihnen doch den Begriff „Sacrament“ ebenso, wie den neutestamentlichen bei; das Concil von Trient fügt, um die letzteren von den ersteren zu unterscheiden, zum allgemeinen Begriffe „Sacramentum“ nicht die Worte vera, propria, sondern „novae legis“ hinzu; damit ist klar ausgedrückt, dass das Genus „Sacramentum“ durch die Zusätze „novae legis“ und „antiquae legis“ in seine beiden Species zerlegt werde, und dass der allgemeine Begriff „Sacrament“ beiden im ganz gleichen Sinne zukommen müsse. — Derselben Ansicht sind auch jene Väter, die beiderlei Sacramente und ihre Unterschiede behandeln; kein einziger deutet an, dass er den Ausdruck Sacrament von den alten nur im uneigentlichen Sinne verstanden wissen wolle; indem sie die beiderseitigen Verschiedenheiten hervorheben, zeigen sie, dass sie beide Klassen als zwei verschiedene Arten desselben Genus betrachten wollen. — 2) Die Sacramente stehen in innigster Beziehung zu den Opfern, deren Application auf den Menschen sie sind; daher theilen sie auch in beiden Testamenten die Eigenthümlichkeiten der beiderseitigen Opfer; bewirkt das Opfer, wie das neutestamentliche, wahre Versöhnung mit Gott, so haben auch die demselben entsprechenden Sacramente wahre Sündentilgung und Heiligung zur Folge; ist das Opfer nur symbolisch-typischer Natur, dann sind es auch die Sacramente. Aber die alttestamentlichen Opfer waren, wenn auch unvollkommene, doch wahre und eigentliche Opfer, wie Paulus in seinem Hebräerbriefe immer voraussetzt; daher mussten auch die alttestamentlichen Sacramente wahre und eigentliche Sacramente sein. — 3) Jede wahre Religion, sagt Augustin,[1]) muss

[1]) Augustin. cont. Faust. l. 19. c. 11. M. tom. 42. p. 355.

wahre Sacramente haben, und nach der Vollkommenheit der Religion richtet sich auch die Vollkommenheit der Sacramente. Die Juden waren im A. B. im Besitze des wahren Glaubens und der übernatürlichen Offenbarung, sie hatten die wahre Religion; daher mussten sie auch wahre und eigentliche Sacramente haben. Wie aber die alttestamentliche Religion und Offenbarung noch unvollkommen, schwach waren, so waren auch die ihr entsprechenden Sacramente noch dürftige und unvollkommene Elemente. — 4) Der heil. Thomas definirt: Sacramenta proprie dici illa, quae adhibentur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scil. deputantur quodam modo ad cultum Dei.[1]) Aber auch die alttestamentlichen Sacramente verliehen den Gliedern der Synagoge eine bestimmte Weihe und Heiligkeit für den göttlichen Cult, und gleich den christlichen, waren auch sie eigentliche Zeichen neutestamentlicher Geheimnisse und Gnaden; darum muss ihnen der generische Sacramentsbegriff auch im eigentlichen Sinne zukommen. Ist auch die legale Heiligkeit, welche die alttestamentlichen Sacramente bewirkten, unvollkommener, als die heiligmachende Gnade der neutestamentlichen, so kommen doch beide in dem allgemeinen Begriffe der Weihe und Heiligung für Gott überein, die eine äusserliche, legale bei den alttestamentlichen, eine innere, übernatürliche aber bei den neutestamentlichen ist. — Daraus ergibt sich zur Genüge, dass beide Arten Sacramente im eigentlichen Sinne sind, und dass der generische Begriff eines Sacramentes den alt- und neutestamentlichen in ganz gleicher Weise zukommen muss.

Um diesen generischen Begriff eines Sacramentes zu bestimmen, ist zuerst die Etymologie dieses Wortes und der Sprachgebrauch, den es in der christlichen Zeit hatte, zu untersuchen.[2]) — Das Grundwort zu Sacrament ist sacrare = weihen, für die Götter bestimmen;[3]) was aber den Göttern geweiht wurde, das wurde dadurch unverletzlich, unantastbar, weil es unter dem besonderen Schutze der Götter stand (z. B. Bündnisse, Gesetze), oder auch hochheilig (Opfer, Gottesdienst, Geheimnisse). Diese Grundbedeutungen von sacrare finden sich

---

[1]) S. th. I. II. qu. 102. art. 5.

[2]) Cf. Val. Groene, Begriff und Bedeutung von Sacrament S. 1. ff.

[3]) Daher hat sacrare denselben Stamm wie secernere.

auch bei den Klassikern wieder, wenn sie sacramentum für das im Tempel hinterlegte Geld zweier prozessirender Partheien, das dadurch unverletzlich und unter den besonderen Schutz der Götter gestellt wurde, oder für Soldaten-Eid gebrauchen, weil der Soldat durch denselben unter den besonderen Schutz der Kriegsgötter trat. In letzterer Bedeutung wurde es auch von den Vätern der ersten Jahrhunderte gebraucht, um den Taufact, durch den der Christ sich der Fahne Christi verpflichtete, oder die bei der Taufe gebräuchliche Eidesformel damit zu bezeichnen.[1]) — Die Kirchensprache ging auf die Grundbedeutung des Stammwortes sacrare zurück, und sacramentum bezeichnete in ihr nach Analogie ähnlicher Substantivbildungen, wie vestimentum, alimentum, dasjenige, was heiligt (Heiligungsmittel), oder auch was zu besonderen Zwecken für Gott ausgesondert, geweiht ist (das Heilige, Verborgene, Unbegreifliche, Geheimnissvolle.) — So vereinigte man in dem Worte sacramentum alles, was die Griechen durch die beiden Worte μυστήριον und τελετή ausdrückten, und bezeichnete damit alles, was entweder den Blicken der Menschen entzogen war, oder was sie innerlich vollendete, heiligte, oder auch was das Verborgene, Unbegreifliche, Göttliche sinnbildete, in äusserer Erscheinung darstellte. Nach der objectiven Seite bezeichnete es das, was irgendwie mit Gott in Berührung kam; daher 1) alle Glaubensgeheimnisse, die eine göttliche, unbegreifliche Wahrheit enthielten, wie die Trinität, die Incarnation u. s. w.; dann die geheimen Absichten, Geheimnisse Gottes; überhaupt was einen verborgenen, geheimnissvollen Sinn hatte; so wird das Wort auch in der Vulgata[2]) gebraucht, um das chaldäische רז oder das griechische μυστήριον wiederzugeben; — 2) alle sichtbaren Dinge, die Gott benützte, um daran ein Wunder, oder etwas Zukünftiges

---

[1]) Die weiteren Belege und Ausführungen hiefür siehe bei Groene, l. c. S. 2 ff.

[2]) Vulgata, Dan. 2, 18. 30. heisst der Traum des Nabuchodonosor wegen seines verborgenen Sinnes sacramentum; 2, 19. 27. 28 aber mysterium. cf. Dan. 4, 6; Tob. 12, 7; Sap. 2,22; 6,24; 12, 5. (Sept. μυστάθεια = Opferaltar; Vulg. sacramentum). Eph. 3,9 bezeichnet μυστήριον — sacramentum die Menschwerdung, ebenso 1, 9; Coloss. 1, 27. während 1, 26 das griechische μυστήριον beibehalten ist; Rom. 16, 25; 11, 25; I. Cor. 2, 7; 4, 1. Das hebräische סוד = Geheimniss drückt die Vulgata auch mit secretum, arcanum, mysterium aus: Amos 3, 7. Proverb. 20, 19; 11, 13.

in der Heilsoeconomie zu offenbaren (Typus), oder um etwas Göttliches, das bereits erfüllt ist, sichtbar abzuprägen (Symbol). Daher wurden alle Typen und Symbole, sowie alle sichtbaren Zeichen heiliger Dinge, darum auch alle Sacramente im engsten Sinne und alles, was einen symbolischen Charakter hatte, (wie die Verbindung des Weibes mit dem Manne, oder das Weib der Apocalypse) mit diesem Namen benannt.[1]) — Subjectiv gebrauchte man sacramentum für das Heilige, Göttliche, das durch sichtbare Dinge veranschaulicht wurde, aber nur insofern, als der Mensch dadurch geheiligt, in eine innige Beziehung zu Gott gesetzt wurde; daher bezeichnete es 3) jede Heiligung und Vollendung des Menschen; dann auch die Acte, durch welche er geheiligt wurde. Wie es früher den Einweihungsact in die Mysterien und die dadurch dem Menschen ertheilte Vollendung bezeichnete, so konnte es auch auf die Taufe angewendet werden, die in die christlichen Mysterien einweihte, und in einen höheren Grad der sittlichen Vollendung versetzte; ebenso auf alle subjectiven Akte des Menschen, welche seine mystische Heiligung bedingten, wie den Glauben, das Gebet, die Hoffnung, die Liebe mit ihren Werken, den Empfang der Sacramente und Sacramentalien.[2]) — So bezeichnete sacramentum das Göttliche, Heilige in zweifacher Beziehung: einmal insofern es durch sinnliche Dinge oder Zeichen veranschaulicht wird — signum rei sacrae; dann insofern es den Menschen heiliget, vervollkommnet, vollendet — res sacra sanctificans hominem. Tertullian und seine Nachfolger urgiren bei diesem Worte mehr die erste Seite, das Symbolische; Ambrosius und die folgenden Väter mehr die zweite, das Teletische. Letzteres bildet aber bei diesem Worte das wichtigste und vorzüglichste Moment; denn wie vestimentum, alimentum, nutrimentum, incitamentum u. s. w. das bezeichnet, was bekleidet, ernährt, anreizt: so sacramentum das, was heiliget, vollendet; ja auch die Typen, Symbole und religiösen Geheimnisse wurden zum Theil nur desshalb sacramenta

---

[1]) Eph. 5, 32; Apocal. 10, 7 (mysterium) 17, 5. 7; 1, 20 sacramentum septem stellarum — die verborgene, symbolische Bedeutung der 7 Sterne.

[2]) Die verschiedenen Bedeutungen, welche die lateinischen Väter dem Worte sacramentum gaben, siehe bei Groene, Begriff und Bedeutung von Sacrament. S. 35 ff.

genannt, weil durch sie die menschliche Erkenntniss einiger Massen erhöht und vollendet wurde. — So umfasst das Wort sacramentum 1) das Mysteriöse, 2) das Symbolische, 3) das Typische, 4) das Teletische.

Aufgabe der Scholastik war es, in diese verschwommene Masse eine klare Sichtung zu bringen, die Sacramente im eigentlichen und engeren Sinne von den übrigen heiligen Dingen oder Zeichen, die nur im uneigentlichen, analogen Sinne diesen Namen trugen, auszuscheiden, und in einer bestimmten, festen Definition zu fixiren, die nur jene heiligen Zeichen umfasste, welchen nach dem dogmatischen Bewusstsein und praktischen Leben der Kirche primaer und im engeren Sinne der Name Sacrament zukam. Sie forderte nach dem Vorgange der heiligen Väter zur Bestimmung von Sacrament folgende Merkmale: 1) ein äusseres Zeichen, wodurch etwas Heiliges bezeichnet wurde; 2) dieses Zeichen musste zugleich ein Symbol des unter ihm verhüllten Heiligen, Göttlichen sein; 3) musste dieses Heilige auf den Menschen eine heiligende, vervollkommnende Kraft äussern; 4) das Zeichen und das unter ihm verborgene Heilige musste in Folge göttlicher Einsetzung so mit einander verbunden sein, dass da, wo das Zeichen war, auch das bezeichnete Heilige nothwendig und unfehlbar vorhanden war. Der heilige Thomas fasst diese 4 Momente in die Definition zusammen: „Sacramentum est signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines“;[1]) oder auch „signa sacra, quae practice et efficaciter significant“.[2]) — Somit kommen die eigentlichen Sacramente

---

[1]) S. th. III. qu. 60. art. 2. Diese Definition lässt einen doppelten Sinn zu, je nachdem man sanctificans auf rei sacrae oder auf sacramentum bezieht; erstere Beziehung scheint der heil. Lehrer beabsichtigt zu haben.

[2]) Dass der heil. Lehrer zum generischen Begriffe eines Sacramentes nicht bloss die „significatio“, sondern auch das „Bewirken“ einer gewissen Heiligkeit rechne, ergibt sich aus IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 5. qu. 2. et 3. und de veritate 28. art. 2. sol. 12., wo er sagt: sacramenta significando causant; hoc enim causant, quod figurant; ebenso S. theol. III. qu. 62. art. 1. ad 1: ex quo patet, quod habent perfecte rationem Sacramenti, in quantum ordinantur ad aliquod sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causae. I. II. qu. 101. art. 4. und qu. 102. art. 5. sagt er, dass gewisse Riten des A. B. desshalb Sacramente genannt werden müssen, quia adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodam modo ad cultum Dei. Cf. Suarez, tom. 20. disp. 1. sect. 2.

mit den übrigen heiligen Zeichen (Typen und Symbolen), die keine Sacramente sind, darin überein, dass sie Zeichen einer heiligen Sache sind; unterscheiden sich aber von einander durch die bezeichnete Sache selbst und den modus significandi; denn die eigentlichen Sacramente bezeichnen die Heiligung dessen, der sie empfängt, und zwar bezeichnen sie diese in wirksamer Weise, indem sie sowohl Zeichen, als auch Ursachen des Bezeichneten sind, oder die Heiligung des Empfängers nicht bloss anzeigen, sondern zugleich auch bewirken, was bei den anderen Zeichen nicht der Fall ist Desshalb ist die spezifische Differenz der eigentlichen Sacramente nichts anderes, als die significatio efficax sanctificationis. Damit hat der frühere allgemeine Gebrauch des Wortes Sacrament durch die kirchliche Wissenschaft eine solche Beschränkung erfahren, dass es bloss auf diese besonderen Zeichen im eigentlichen Sinne, auf andere heilige Dinge und Zeichen dagegen, wie Typen und Symbole, nur mehr im analogen angewendet werden kann.

Demnach kann für beide Arten von Sacramenten des alten und neuen Bundes folgende generische Begriffsbestimmung aufgestellt werden: Sacrament ist ein sichtbares Zeichen, das von Gott zu dem Zwecke eingesetzt ist worden, um die Heiligung der Menschen in einer der jeweiligen Heilsöconomie, zu der das Sacrament selbst gehört, entsprechenden Weise nicht nur zu bezeichnen, sondern auch zu bewirken. — Daraus lassen sich die Merkmale festsetzen, aus denen sich der Begriff der Sacramente des A. B. zusammensetzt. Diese Sacramente waren: 1) Aeussere Zeichen und Ursachen jener gesetzlichen Heiligkeit und Reinheit, die der Oeconomie des A. B. angemessen war. Zum Sacramentsbegriffe genügt es nicht, dass sie blosse Zeichen waren, wie einige meinten;[1] sie mussten auch signa practica, efficacia sanctificationis sein, d. h.

[1] Jene Theologen, welche das „significare gratiam supernaturalem" in die generische Begriffsbestimmung der Sacramente mit aufnahmen, konnten, da die altt. Sacramente die heiligmachende Gnade wohl typisch bezeichneten, aber nicht bewirkten, als allgemeine Definition der Sacramente nur die des hl. Augustin gelten lassen: est signum rei sacrae (scil. gratiae sanctificantis); das „efficere gratiam" musste dann das unterscheidende Merkmal beider Arten von Sacramenten bilden, die sich nach ihnen in der Weise

das auch bewirken, was sie sacramental bezeichneten, — und das war die legale Reinheit. Würde das blosse Bezeichnen ohne das Bewirken zu ihrem Begriffe hinreichen, dann wären alle Typen des A. B., mochten sie nun Opfer, historische Thatsachen, oder Personen sein, alttestamentliche Sacramente gewesen, und es könnte kein Grund angegeben werden, warum bloss einige und nicht

---

unterschieden, dass die alttestamentlichen die Gnade nur bezeichnen, aber nicht bewirken, die neutestamentlichen dagegen dieselbe sowohl bezeichnen, als auch bewirken konnten. Desshalb meint Suarez (tom. 20. disp. 1. sect. 1. 2): Da bei den alttest. ein conferre, causare gratiam nicht möglich ist, so können beiderlei Sacramente nur im Begriffe „signum gratiae" übereinkommen; ebenso Greg. de Valent. (Commentar. theolog. tom. 4. disp. 3. qu. 1. punct. 1. de Sacr. ratione) und Andere; sie berufen sich dabei auf die Definition des heiligen Lehrers, der S. theol. III. qu. 60. art. 1. et 2. als allgemeine Definition das signum gratiae habitualis aufzustellen scheint. Um aber andere Typen des A. B., wie das Manna, den Durchgang durch das rothe Meer, das Wasser aus dem Felsen etc., die anerkannter Massen keine Sacramente des A. B. waren, von den eigentlichen Sacramenten auszuschliessen, mussten sie die allgemeine Definition für letztere näher bestimmen und enger fassen. Gregor. de Valent. nimmt an, die res sacra, die durch die alttest. bezeichnet wurde, habe den Empfänger wirklich heiligen müssen, aber nicht sanctitate legali, sondern sanctitate supernaturali; denn bei ersterer könnte der Sacramentsbegriff nur mehr analog von den alttestamentlichen gebraucht werden; die heiligmachende Gnade aber wäre auch bei den alttestamentlichen ertheilt worden, wenn auch nicht in der Weise, wie bei den neutestamentlichen; im N. B. nemlich werde sie durch die Sacramente selbst, im alten aber nicht durch die Sacramente, sondern nur von Gott unmittelbar gegeben, aber bei Gelegenheit ihres Empfanges — in usu et praxi sacramentorum veteris legis. — Dagegen lässt sich sagen: mit dieser Erklärung wird Etwas in die Definition aufgenommen, was rein zufällig ist, was bei dem sacramentalen Empfange oft vorhanden war, oft auch nicht, und darum ist sie falsch; denn oft wurden die alttest. Sacramente rituell ganz giltig empfangen, ohne dass in usu et praxi eorum von Gott eine Gnade ertheilt werden konnte, weil sie ohne lebendigen Glauben an Christus empfangen wurden, und dieser ungläubige Empfang konnte bei dem so sehr zur Abgötterei geneigten Volke sehr oft vorkommen; ausserdem hatte Gott im A. B. die Verleihung seiner Gnade nicht ausschliesslich immer nur an den sacramentalen Empfang geknüpft. — Suarez sucht die zu weite Definition dadurch einzuengen, dass er den allgemeinen Begriff „Zeichen" für Caeremonien nimmt, die den Juden in usu et praxi eine gewisse legale Heiligung verliehen; diese heiligenden Caeremonien bilden nach ihm das materielle, die Bezeichnung der heiligmachenden Gnade dagegen das formelle Object des alttest.

alle typischen Zeichen Sacramente genannt wurden. Gerade das Bewirken der legalen Reinheit in dem Empfänger ist es, was die blossen Typen und Symbole von den eigentlichen Sacramenten unterscheidet; darum wird auch bei letzteren in der heil. Schrift das sanctificare, mundare, consecrare hominem, oder efficere sanctitatem, niemals aber das Bezeichnen derselben hervorgehoben. Das Bezeichnen der Gnade, die erst in ferner Zukunft gegeben werden soll, gehört nicht zum Wesen des Sacramentes als solchen, sondern zum Wesen des Typus künftiger Dinge; das Sacrament als solches drückt immer nur eine Beziehung auf den gegenwärtigen Empfänger aus, der durch den Akt des sacramentalen Empfanges wirklich geheiligt werden soll. — 2) Sie mussten auch Zeichen (Typen) der durch Christus zu ertheilenden Gnade und Unterpfänder der künftigen Heiligung im N. B. sein; jedoch bezeichneten sie dieselbe nicht desshalb, weil sie Sacramente im Allgemeinen, sondern weil sie alttestamentliche Sacramente waren, d. h. diese typische Bezeichnung war

---

Sacramentsbegriffes. Seine Definition lautet: Sacramentum est sacra ac sensibilis caeremonia, homines aliquo modo sanctificans, et veram animae sanctitatem ex institutione significans. — Allein dagegen spricht: 1) Zum Wesen eines Sacramentes gehört es, dass es das, was es bezeichnet, auch bewirkt; das „signum efficax" ist bei Suarez nicht gewahrt. 2) Das „significare gratiam" kann das Formelle der alttestamentlichen Sacramente nicht sein, weil es den Typen ebenso wie den Sacramenten zukommt; es macht den Typus aus, nicht aber das Sacrament; darum beweisen die Gründe, womit Suarez die Nothwendigkeit, dass die alttest. Sacramente die neutest. Gnade bezeichnen, zu erhärten sucht, nur dieses, dass jene Sacramente zugleich auch Typen sein mussten. 3) Nicht als Caeremonien im Allgemeinen, sondern als sacramentale Caeremonien haben sie ex opere operato jene legale Heiligung hervorgebracht. — Der heilige Thomas will die Definition „signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines" auch von den alttestamentlichen Sacramenten verstanden wissen, wie Cajetan zu dieser Stelle anmerkt: scito, quod τὸ „sanctificantis" intelligitur in actu exercito, h. e. quod est signum rei sacrae, ut actualiter exercet sanctificationem hominis, quia ad hoc adhibetur ut signum, ut sanctificetur homo per illius significatum. Weil die alttest. Sacramente zugleich auch Typen waren, so nimmt sie der hl. Lehrer in seinem Tractate de Sacramentis bald als eigentliche Sacramente (und so sind sie ihm signa sanctificantia hominem); bald auch als Typen der heiligmachenden Gnade III. qu. 65. art. 1. ad 7. (und so sind ihm diese den Menschen heiligenden Sacramente signa rei sacrae, scil. gratiae sanctificantis hominem).

nicht durch ihr Wesen als Sacramente, sondern durch die Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen Heilsoeconomie gefordert, der zu Folge alle Einrichtungen des A. B. zugleich Typen sein mussten.[1]) Als Sacramente hatten sie zunächst Bedeutung für die alttest. Theocratie und waren Zeichen der levitischen Reinheit, die sie auch bewirkten. Aber als signa practica und durch die legale Heiligung, die sie sacramentaliter bewirkten, sollten sie nach Gottes Anordnung zugleich auch Vorbilder, Typen der durch Christus zu vermittelnden Gnade des N. B. sein.[2]) Dieses Merkmal haben sie mit allen Typen und Figuren des A. B. gemeinsam. Wie bei den mosaischen Opfern die typische Beziehung zum Kreuzesopfer nicht desshalb zu ihrem Wesen gehörte, weil sie Opfer waren, sondern weil sie alttestamentliche Opfer waren: so ist es auch bei den Sacramenten; sie waren nicht desshalb Sacramente, weil sie die neutestamentliche Gnade vorbildeten, — das macht sie zu Typen —; sondern desshalb, weil sie als wirksame Zeichen eine gewisse Heiligung zugleich bezeichneten und bewirkten; da sie aber zur alttestamentlichen Heilsoeconomie gehörten, musste ihnen auch die typische Bezeichnung der künftigen Heiligung im N. B. zukommen. — 3) Die Heiligkeit, welche diese Sacramente bewirkten, war wohl nur eine legale, äussere, die dem Fleische inhaerirte; aber sie war doch immerhin eine wahre Aussonderung vom Profanen und Heiligung für Gott, und darum kam auch diesen Sacramenten der generische Begriff eines Sacramentes im eigentlichen Sinne zu. Denn ist auch die Heiligkeit, welche die neutestamentlichen bewirken, weit vollkommener, so kann doch das Unvollkommene solche Momente mit dem Vollkommenen gemein haben, dass beide unter ein und dasselbe Genus subsumirt werden können, wie auch

---

[1]) Barth. Medina. I. II. qu. 103. art. 2. sagt: hic status legis fuit plenus umbris et caeremoniis Christum designantibus, quae caeremoniae adeo sapienter a Deo institutae sunt ad continendum illum populum in vero Dei cultu, atque si non essent ad Christum designandum, et ita sunt institutae ad Christum Dominum praefigurandum, atque si alia de causa non fuissent institutae.

[2]) Cardinal de Lugo, de Sacr. disp. 1. sect. 2. nennt sie sogar causae morales gratiae in novo testamento conferendae. cf. S. Th. I. II. qu. 101. art. 4. ad 2. — Expos. in Coloss. cap. 2. lect. 4.

z. B. die mosaischen Opfer mit dem neutestamentlichen, das Thier mit dem Menschen, die alttestamentliche Kirche mit der christlichen Vieles gemeinsam haben. So kommen auch beide Arten von Sacramenten darin mit einander überein, dass sie wirksame Zeichen einer heiligen Sache überhaupt sind, und gerade dieses ist der generische Begriff eines Sacramentes. Dazu kommt noch 4) die göttliche Einsetzung für die Zeit des mosaischen Cultus; denn da sie als Typen untrügliche Verheissungen der neutest. Gnaden waren, konnten sie nicht durch Menschen eingesetzt werden.

Demnach können sie definirt werden als sinnfällige Zeichen oder Symbole, welche von Gott für die Dauer des A. B. eingesetzt worden waren, um die äussere, der alttestamentlichen Heilsoeconomie entsprechende Heiligung der Menschen nicht nur zu bezeichnen, sondern auch zu bewirken, und um die künftige, übernatürliche Heiligung durch Christus typisch zu präfiguriren.[1] — Die specifischen Merkmale, wodurch sich die Sacramente des A. B. von denen des neuen unterscheiden, sind somit folgende: 1) die einen waren Symbole und Ursachen der legalen Heiligung, d. h. sie bewirkten nur eine äussere, unvollkommene, fleischliche Weihe, die auch leblosen Wesen, wie der Stiftshütte mit ihren Geräthen, mitgetheilt werden konnte; die andern bewirken eine weit vollkommnere Heiligung, die heiligmachende Gnade,[2] welche die Seele reiniget und heiliget; 2) die einen waren als sacramentale Caeremonien und durch die gesetzliche Heiligung, die sie bewirkten, Vorbilder und Typen der Gnade, die erst in ferner Zukunft durch Christus Anderen ertheilt werden sollte; die neutestamentlichen dagegen sind Symbole der Gnade, die Christus ihren Empfängern selbst durch sie, wie durch Instrumente, ipso actu et in praesenti wirklich ertheilt.

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich: 1) die eherne Schlange, das Manna, das Wasser aus dem Felsen, der Durchgang durch das rothe Meer und viele andere typische Thatsachen des A. B. hatten zwar eine typische Beziehung auf die neutestamentliche Gnade, aber sie konnten keine Sacramente im eigentlichen Sinne

---

[1] Ihre Definition bei den Wirceburg. cf. tom. 5. de Sacr. in gen. pag. 11.
[2] S. Th. I. II. qu. 103. art. 2. et III. qu. 62. art. 6.

sein, weil sie nicht als stabile Riten von Gott für die ganze Zeit des mosaischen Cultes eingesetzt worden waren und den Israeliten keine legale Heiligung für die Theokratie verliehen. — 2) Die Zeltweihe und Segnung der Cultgeräthe und anderer Gegenstände, dann die Reinigungen von Häusern, Kleidern und anderen leblosen Sachen können nicht zu den Sacramenten gezählt werden, weil letztere von Gott nur zur Weihe und Heiligung der Menschen angeordnet sind. — 3) Es wird auch der Unterschied klar, der zwischen den alttestamentlichen Sacramenten mit ihrer legalen Weihe und manchen kirchlichen Sacramentalien des N. B. besteht. Manche Caeremonien und Benedictionen der Kirche, wie z. B. die Weihe von Personen, die religiöse Profess, die Tonsur, die Absolution von Censuren, der Gebrauch des Weihwassers u. s. w. verleihen ebenfalls eine gewisse Heiligung, welche die Seele nicht rechtfertiget, und mehr äusserlich, legal ist; aber sie sind wesentlich von den alttestamentlichen Sacramenten verschieden, weil sie weder von Gott eingesetzt, noch Typen der neutestamentlichen Gnaden sind und auch nicht vor dem mosaischen Gesetze und seiner Theokratie rechtfertigen. — 4) Auch die mosaischen Opfer dürfen nicht zu den Sacramenten gerechnet werden, weil sie nicht direct zur Heiligung der Darbringer eingesetzt waren, wie weiter unten näher gezeigt wird.

Im Folgenden sollen nunmehr die wesentlichen Momente des Begriffs der alttestamentlichen Sacramente, nemlich ihr äusseres Zeichen, ihre sacramentale Wirkung (die legale Heiligung) und ihre Einsetzung durch Gott, im Einzelnen näher betrachtet werden; daraus ergibt sich dann ihre Anzahl, die Congruenz ihrer Einsetzung und ihr Verhältniss zu den neutestamentlichen Sacramenten von selbst.[1])

---

[1]) Die Frage nach ihrer Dauer behandelt der heil. Thomas in seiner theologischen Summa p. I. II. qu. 103. art. 3. 4, wo er die Nothwendigkeit der Abschaffung des ganzen Caeremonialgesetzes nachweist; mehrere seiner Commentatoren jedoch, wie Capreolus, Medina, besprechen sie speziell bei den Sacramenten in ihren Erklärungen zu l. IV. sent. dist. 2 qu. 2., vielleicht desshalb, weil in den neutestamentlichen Schriften gerade die Abschaffung der alttestamentlichen Sacramente (Act. 15, 1. 5. 10 ff.) am meisten in Frage kam.

Zweites Hauptstück.

Die physische Constitution der alttestamentlichen Sacramente.

Da jedes Sacrament Zeichen einer heiligen Sache ist, bei jedem Zeichen aber die res significans und res significata unterschieden wird, so muss auch bei den alttestamentlichen Sacramenten

a) das äussere, sacramentale Zeichen, das etwas Heiliges bezeichnet,

b) die heilige Sache selbst, die durch dasselbe bezeichnet wird, — ihre significative Bedeutung —, in Betracht gezogen werden.

a) Das äussere sacramentale Zeichen.

Dieses musste bei den alttestamentlichen Sacramenten

1) etwas Sichtbares — res, actio sensibilis — sein; denn sie sollten nach Gottes Absicht Zeichen unsichtbarer, übernatürlicher, zukünftiger Dinge sein und die Juden zur Erkenntniss derselben führen. Aber alle Erkenntniss des Uebersinnlichen muss beim Menschen vom Sinnlichen ausgehen und durch das Sichtbare vermittelt sein; darum kann er die unsichtbaren messianischen Heilsgüter nur erkennen, indem sich sein In-

[1]) Der heilige Thomas behandelt diese Frage S. theol. III. qu. 60. art. 4—8 zunächst nur von den neutestamentlichen S., aber so, dass er die alttest. nie aus den Augen verliert und viele seiner Ausführungen auch von den letzteren gelten.

tellect vom Sichtbaren zum Unsichtbaren erhebt, und dazu sollten im A. B. die alttest. Sacramente behilflich sein, da sie den Zweck hatten, den Juden eine dunkle Erkenntniss der neutest. Gnaden zu vermitteln. Wie desshalb Gott ihnen in der heiligen Schrift durch die mannigfaltigsten sinnlichen Dinge und Vorgänge (symbolische Handlungen, Visionen, Träume, Parabeln, Typen, Metaphern) seine übersinnlichen Geheimnisse einiger Massen erkennbar machte, so wollte er ihnen auch durch die sichtbaren Zeichen der Sacramente seine zukünftige Gnade anschaulich machen.[1]) Zudem sollten diese Sacramente zugleich Mittel sein, wodurch die Gläubigen ihren inneren Glauben bekennen, sich für den Cult Gottes heiligen und zu Einer sichtbaren Kirche vereinigen sollten, und dazu waren sichtbare Zeichen unbedingt nothwendig. Diese Zeichen mussten

2) frei gewählte sein, die ihr bezeichnetes Object nicht aus innerer Natur und mit Nothwendigkeit, sondern aus freier Wahl Gottes bezeichneten; denn sie sollten die künftige Gnade bezeichnen, und das vermag kein natürliches Ding aus eigener Kraft und mit Nothwendigkeit; nur durch freie göttliche Anordnung konnten sie diese bezeichnende Kraft erhalten.[2]) Gleichwohl aber durften sie nicht ganz arbitraere Zeichen sein; denn sie sollten mittels ihrer Aehnlichkeit und Proportion, die sie mit der bezeichneten Gnade hatten, die neutestamentliche Heilsordnung voraus abschatten und abbilden. Die Beschneidung sollte durch ihre Hinwegnahme der Vorhaut ein Bild der Taufe[3]) sein, die den „alten Menschen" hinwegnimmt; die levitischen Reinigungen, welche die Unreinheit des Fleisches hinwegnahmen, sollten die Tilgung der Sünden im Busssacramente, das Essen des Paschalammes und

[1]) S. Th. III. qu. 60. art. 4. — IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 1. quaest. 1. et art. 2. quaest. 1; et art. 3. — Cont. Gent. l. 4. cap. 56. Cf. Augustin cont. Faustum l. 19. c. 11. M. tom. 42 p. 355. — de doct. christ. l. 2 c. 1. M. tom. 34. pag. 35. — Dionysius de coel. hierarch. c. 1. §. 3. M. ser. gr. tom. 3. pag. 121. — de eccl. hierarch. c. 1. M. ser. gr. tom. 3. pag. 373. — Gregor. de Val. tom. 4. disp. 3. qu. 1. punct. 2.

[2]) Augustin. de doct. christ. l. 2. c. 3. M. tom. 34. p. 37; l. 3. c. 9. pag. 70. f. — S. Thom. III. qu. 60. art. 5. ad. 2. Opusc. 22. c. 24.

[3]) S. Th. III. qu. 70. art. 1. ad. 1. sicut per circumcisionem auferebatur quaedam carnalis pellicula, ita per baptismum homo expoliatur a carnali conversatione.

der Schaubrode die neutest. Kommunion abbilden; darum war es der göttlichen Weisheit und der menschlichen Erkenntniss angemessen, solche sacramentale Zeichen zu wählen, welche mit der neutest. Gnadenordnung eine gewisse Aehnlichkeit hatten.

3) Es mussten *heilige* Zeichen sein, mag man nun ihre nächste oder ihre typische Bedeutung betrachten; denn ihre *nächste Bestimmung* war, dem Empfänger eine *gewisse Heiligkeit* zu verschaffen, ihn Gott in besonderer Weise zu weihen und der sichtbaren Kirche durch das Bekenntniss des wahren Glaubens einzugliedern, dessen äusserer Ausdruck sie waren; als *Typen* sollten sie aber nicht profane Dinge, sondern heilige Geheimnisse, die Heilsgüter der messianischen Zukunft abbilden[1]), wesshalb Paulus die Beschneidung σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ heisst,[2]) während sie Gott selbst[3]) ein Zeichen des Bundes nennt, den er mit den Menschen geschlossen habe.

4) Diese sacramentalen Zeichen mussten für den *religiösen Gebrauch* und zwar für die *ganze Dauer* der alttestamentlichen Religion angeordnet, d. h. sie mussten öffentliche, *stabile Riten, Caeremonien* des mosaischen Cultes sein, und so lange dauern, als dieser Cult selbst zu Recht bestand.[4]) Denn sie sollten die *Unterscheidungszeichen* zwischen Gläubigen und Ungläubigen sein und den Gliedern der kirchlichen Gemeinde eine gewisse Weihe und Heiligung verleihen, wodurch sie für den alttestamentlichen Cult befähigt würden; darum mussten sie für so lange Zeit angeordnet sein, als der alttestament. Cult selbst dauerte, und die jüdische Religion zu Recht bestand, deren Bekenner durch diese Zeichen ihren Glauben bezeugen und zu einer kirchlichen äusseren Gemeinde vereinigt werden sollten. Nur durch diesen *beständigen liturgischen Gebrauch* können die Sacramente von vielen anderen heiligen Handlungen des A. B. unterschieden werden, die nicht Sacramente waren; denn das Manna, die eherne Schlange, der Durchzug durch das rothe Meer waren ebenfalls Zeichen künf-

---

[1]) S. Th. I, II. qu. 101. art. 4. et 102. art. 5. Cajetan. Com. in III. qu. 60. art. 2. — Bonaventura in IV. S. dist. 1. Cf. Suarez, tom. 20. disp. 1. sect. 1. n. 2. 3. 4, wo die Zeugnisse der Väter angeführt sind.

[2]) Rom. 4, 11.

[3]) Gen. 17, 11.

[4]) Wirceburg. tom. 5. S. 9. Suarez, tom. 20. disp. 1. sect. 3. n. 7.

tiger Gnaden, und verliehen sogar einen gewissen Segen; aber sacramentale Zeichen waren sie nicht, weil sie nicht als beständige Caeremonien des religiösen Cultes beibehalten werden sollten. Dagegen ist von der Beschneidung und dem Paschalamme anbefohlen,[1]) dass sie als beständige Riten gefeiert werden sollten. Wie desshalb die neutest. Sacramente dauern sollen, so lange das Evangelium verkündet wird, bis zur Ankunft Christi zum Gerichte,[2]) so mussten auch die alttestamentlichen bis zum Ende der Synagoge gefeiert werden.

5) Als heilige Caeremonien musste ihr Ritual genau von Gott vorgeschrieben und bestimmt sein (signa determinata)[3]) und so wie sie festgesetzt waren, mussten sie auch jeder Zeit gebraucht werden. Denn sie sollten mittels ihrer Aehnlichkeit etwas Geistiges, Uebernatürliches, den Glauben und die messianische Zukunft abschatten. Ein Geistiges kann aber um so klarer und anschaulicher bezeichnet werden, je weniger Zweideutigkeit beim Zeichen möglich ist, d. h. je bestimmter und genauer das Zeichen ist, das zum Ausdrucke desselben gewählt wird. Da es nur Gott zusteht, die Heiligung der Menschen festzusetzen und vorherzukünden, so konnte auch nur er allein dieselbe durch sinnliche Zeichen im A. B. vorbilden; und da der Glaube an Christus um so klarer und deutlicher abgebildet werden sollte, je näher die Zeit der Incarnation herankam, so musste Gott diesen Glauben durch ganz bestimmte Zeichen im mosaischen Culte voraus abbilden. Vor Abraham in der Zeit des Naturgesetzes waren keine bestimmten Riten von Gott angeordnet, um diesen Glauben zu bekennen;[4]) die Wahl der Zeichen und Riten war ganz dem Belieben der Einzelnen überlassen, weil in dieser Zeit die messianische Zukunft nur ganz dunkel und unbestimmt enthüllt war. Als zur Zeit des Abraham durch die Sünde der Menschen der wahre Glaube verdunkelt und polytheistisch entstellt wurde, wollte Gott bei seinen Nachkommen durch die sacramentalen Zeichen nicht bloss den Glauben an den Einen, wahren Gott genau

---

1) Gen. 17, 7. 13; Exod. 12, 14.

2) I. Cor. 12, 26.

3) S. Th. III. qu. 60. art. 5.

4) S. Th. III. qu. 60. art. 5. ad 3. qu. 70. art. 4. ad 2.

fixiren, sondern zugleich auch die messianische Zukunft klarer und bestimmter voraus abbilden; beides war nur durch bestimmte, genau fixirte Zeichen und Riten möglich, die Gott selbst anordnete. Darum musste Moses den ganzen Cult in der von Gott bestimmten Weise und nach dem auf dem Berge geschauten Bilde genau einrichten. — Noch ein anderer Grund erheischte ganz bestimmte sacramentale Formen, nemlich die Sacramente sollten zu allen Zeiten des A. B. allen Empfängern die gleiche theokratische Heiligkeit verleihen; als Ursachen dieser Heiligkeit mussten sie aber eine bestimmte, sich stets gleich bleibende Form haben und so wie sie von Gott eingesetzt wurden, zu allen Zeiten beibehalten werden.

6) Jedoch sollten die alttest. Sacramente nicht so genau bestimmte Zeichen sein, wie die neutest. Bei letzteren kommt nemlich zum äusseren Ritus (res) auch noch das sacramentale Wort hinzu, das den Ritus näher bestimmt und zu einem klaren, unzweideutigen Zeichen der Gnade macht; die alttest. dagegen hatten diese bestimmte Form nicht; denn sie bestanden nicht aus Wort und Handlung zugleich, sondern nur aus Handlungen allein, ohne Worte, und desshalb waren sie auch nur dunkle, unklare Andeutungen der Gnade der neutest. Sacramente.[1]) Dass bei den alttest. Sacramenten die rituelle Handlung von keinen bestimmmten Worten begleitet war, bestätigt auch die heilige Schrift. Denn bei der Erzählung ihrer Einsetzung beschreibt sie die sacramentalen Handlungen sehr genau und detaillirt, aber von den Worten, welche dieselbe etwa hätten begleiten sollen, schweigt sie vollständig; weder bei der Beschneidung[2]), noch beim Paschamahle[3]), noch bei der Priesterweihe und den verschiedenen Reinigungen wird eine liturgische Formel erwähnt. Daraus dürfen

---

[1]) S. Th. s. th. III. qu. 60 art. 6. ad 3. — IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 2. — dist. 13. qu. 1. art. 2. quaest. 6. ad 2. — De veritate qu. 27. art. 4. ad 10. — Wirceburg. l. c. S. 85. — Bellarmin de controv. fid. christ. tom. 3. lib. 1. cap. 18.

[2]) Gen. 17, 10. ff.

[3]) Exod. 12, 3 ff. Allerdings kamen bei der Paschamahlzeit nach späterem Rituale mehrere Benedictionen über den Wein, dann die Auseinandersetzung des Zweckes und der Bedeutung des Mahles, die der Vater dem Sohne (Ex. 12, 26.) machte, sowie die Absingung des grossen Hallel vor; allein das waren Zusätze, die erst in späterer Zeit gemacht wurden;

wir schliessen, dass zur Constituirung derselben keine Worte vorgeschrieben und darum auch keine nothwendig waren. Denn wären sie nothwendig gewesen, dann wären sie die Form, das Wesentliche und Wichtigste der Sacramente gewesen, und dieses hätte bei der Erzählung ihrer Einsetzung nicht mit Stillschweigen übergangen werden dürfen; oder es hätte sich wenigstens in der Tradition forterben müssen; aber weder die heil. Schrift, noch die Tradition kennen solche Worte. Daher müssen sie zur Constituirung dieser Sacramente auch nicht nothwendig gewesen sein. — Das Gleiche war auch bei den meisten Opfern der Fall. Nur bei dem Bundesopfer[1]) führt die heil. Schrift bestimmte Worte an; beim Opfer des grossen Versöhnungstages schreibt sie nur ganz allgemein vor[2]), dass der Hohepriester seine Sünden bekennen solle; aber eine bestimmte, liturgische Wortformel ist nirgends erwähnt. Bei allen übrigen Opfern beschreibt sie den Ritus der Opferhandlung sehr genau, ohne auch nur im Geringsten anzudeuten, dass Worte dazu nothwendig seien. Wie aber im letzteren Falle aus dem Umstande, dass bei der Beschreibung des Opferritus die Worte nicht erwähnt sind, sicher geschlossen werden darf, dieselben haben auch nicht dazu gehört: so muss ein gleicher Schluss auch bei den Sacramenten gestattet sein.[3])

---

sie gehörten nicht zum Wesen des Sacraments; denn die Benedictionen bezogen sich bloss auf den Wein, der Exod. 12. gar nicht erwähnt ist; die Erklärung bezweckte nur den religiösen Unterricht und die Fortpflanzung der Tradition, und das Hallel konnte auch, wie beim kleinen Pascha am 14. Jjar, weggelassen werden. cf. Ugolini thesaur. ant. XVII.

[1]) Exod. 24, 8.; Hebr. 9, 20. cf. Kurtz, der alttest. Opfercultus. S. 61. Baehr, Symbolik. S. 14.

[2]) Lev. 16, 21. Num. 5, 7. cf. Winer R. W. I. p. 397.

[3]) Bei einigen Opfern Lev. 4, 20. 16. 35; 12, 7. 8; 15, 15. 30; 16, 6. 10. hat die Vulgata: et rogabit pro eo sacerdos, et propitius erit ei Dominus. Der hebräische Text hat für rogabit כִּפֶּר = ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ = sühnen, versöhnen. Weder die Schrift noch die Tradition kennt dieses priesterliche Sühnegebet; nirgends findet sich eine bestimmte Formel der Worte; die Worte waren also sicher dem Belieben des opfernden Priesters überlassen, wenn er die Sühne durch sein Gebet unterstützen wollte; zum Wesen des Ritus gehörten sie sicherlich nicht. Cf. Thalhofer, Das Opfer des alten und neuen B. S.113. — Thomas citirt s. th. I. II. qu. 103. art. 2. diese Worte nach der Vulgata, um zu beweisen, dass im A. B. die moralischen Sünden nicht durch die Opfer, sondern durch den Glauben der Opfernden nachgelassen worden seien.

Fragen wir nach den inneren Gründen für die Thatsache, dass die alttest. Sakramente nur aus Handlungen ohne begleitende Worte bestehen sollten, so können nach dem hl. Thomas[1]) folgende angegeben werden: 1) die neutestamentlichen berühren den Leib und waschen die Seele ab; daher bestehen sie aus Elementen, die den Körper berühren, und aus Worten, die von der Seele im Glauben erfasst werden; die alttest. dagegen hatten in sich nur die Kraft, das Fleisch levitisch zu heiligen, nicht aber auch auf die Seele zu wirken; denn wenn sie auch als typische Zeichen der Seele den Glauben an Christus vermittelten, so thaten sie das nicht aus eigener Kraft, sondern aus göttlicher Anordnung; daher kam bei diesen sacramentalen Zeichen auch nichts vor, das der Seele entsprach. — 2) Die neutest. sollten dem menschgewordenen Worte ähnlich werden, von dem sie ihre heiligende Kraft haben; denn, sagt Capreolus[2]), der unmittelbare Effect ist seiner Ursache möglichst ähnlich; wie aber bei Christus das unsichtbare Wort der menschlichen Natur geeint ist, so sollte auch bei seinen Sacramenten das geistige Wort mit der sichtbaren Handlung sich verbinden. Im A. B. dagegen war das menschgewordene Wort noch nicht sichtbar erschienen und hatte auch seine unio hypost. noch nicht klar geoffenbart; daher konnten die alten Sacr. nicht so bestimmt, wie die neutest. auf die Incarnation hinweisen, darum auch mit dem menschgewordenen Worte keine besondere Aehnlichkeit haben, und noch weniger als Werkzeuge desselben wirksam sein. — 3) Diese Sacramente waren Zeichen der künftigen Heilsgüter. Aber das Zukünftige kann nicht so sicher erkannt und durch Zeichen nicht so bestimmt bezeichnet werden, als das Vergangene. Da nun die Worte die sicherste und genaueste Bezeichnung geben, so mussten sie bei den alttest. Sacramenten wegfallen.[3]) — 4) Die neutest. sind Zeichen der vollkommensten Religion, welche die Gnade nicht bloss enthalten, sondern auch auf das Bestimmteste be-

---

[1]) S. th. III. qu. 60. art. 6. werden nur die Gründe angegeben, warum die neutest. Sacramente aus Wort und Sache constituirt sein müssen; allein dieselben Gründe können auch nach der Erklärung des Capreolus auf die alttest. angewendet werden.

[2]) Capreolus in IV. Sent. dist. 1 qu. 1.

[3]) Capreol. l. c.

zeichnen; die vollkommenste und bestimmteste Bezeichnung geschieht aber, wie schon Augustin sagt,[1]) durch die Worte; daher werden im N. B., um die vollkommenste sacramentale Bezeichnung zu erzielen, die sichtbaren Handlungen durch die Worte vollkommen bestimmt, wie z. B. bei der Taufe die Abwaschung durch die Worte zur geistigen Reinigung von Sünden bestimmt wird. Im A. B. dagegen war der religiöse Cult noch unvollkommen, der Glaube an Christus noch dunkel. Die Sacramente jener Zeit sollten aus sich legale Heiligung bewirken und die Gnade nur in einer dem unvollkommenen Zustande der damaligen Heilsordnung entsprechenden Weise abschatten. Darum konnte ihre Bezeichnung religiöser Dinge nur unvollkommen und dunkel sein; da aber Worte eine bestimmte, vollkommene Bezeichnung geben, so durften sie die sacramentalen Handlungen nicht begleiten. Allerdings ist eine äussere Handlung für sich allein und ohne nähere Bestimmung durch das Wort ein unbestimmtes, vieldeutiges Zeichen;[2]) aber diese Art von Zeichen passt ganz zum unvollkommenen Zustande des alttest. Glaubens. Die vollkommenen Zeichen, die aus Handlung und Wort bestehen, sollten dem N. B. vorbehalten sein; indem sie sich durch diese beiden Bestandtheile an zwei Sinne, an das Gehör und das Gesicht wenden, geben sie eine klare Vorstellung von der gegenwärtigen übernatürlichen Gnade. Die alttest. Zeichen wandten sich als blosse Handlungen nur an das Gesicht; darum konnten sie auch nur eine dunkle, unbestimmte Vorstellung von der bezeichneten zukünftigen Gnade geben.

---

[1]) August. de doct. christ. l. 2. c. 3. M. tom. 34. pag. 37. f. — S. Th. s. th. III. qu. 60. art. 6: Verba inter homines obtinuerunt principatum significandi, quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis; et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere, quod mente concepimus. — Baehr, Symbolik des mosaischen Cultus. I. zweite Auflage S. 33. „Diesem Volke einen möglichst innerlichen, geistigen, etwa nur im Worte sich bewegenden Cultus vorzuschreiben, wäre ebenso unnatürlich und zweckwidrig gewesen, als ein Cultus, der bloss in rein äusserlichen Formen und Caeremonien bestanden hätte.“ Ibid. pag. 14. und 40.

[2]) Das ist auch der Grund, warum die symbolische und typische Erklärung dieser Riten so schwierig ist.

b) Die significative Bedeutung.

Da jedes Zeichen auf etwas Anderes hinweist, das es nicht selbst ist, so entsteht die Frage: auf was wiesen die alttest. Sacramente als Zeichen hin, was ist das Bezeichnete, das sie mittels ihrer Aehnlichkeit und Analogie den Juden im A. B. zur Erkenntniss bringen sollten? Um diese Frage zu beantworten, geht der der heilige Thomas [1]) von dem nächsten Zwecke des mosaischen Caeremonialgesetzes aus. Dieser Zweck war, die Menschen durch den rechten Cult in das richtige Verhältniss zu Gott zu bringen. Entsprechend der synthetischen Natur des Menschen musste dieser Cult sowohl den Leib als auch die Seele zu Gott hinordnen, darum nicht bloss innere Acte der Seele (Glaube, Hoffnung, Liebe), sondern auch äussere, körperliche Werke vorschreiben, damit Seele und Leib Gott ehrten. Wie aber der Leib durch die Seele auf Gott hingeordnet wird, so muss sich auch der äussere Cult nach dem inneren richten und ihn äusserlich abbilden[2]). Der innere Cult besteht in der Verbindung des Intellects und der Affecte mit Gott in Glaube und Liebe, und ist je nach der Weise verschieden, in welcher diese Potenzen der Seele mit Gott verbunden sind. Nach den verschiedenen Formen des inneren Cultes muss aber auch der äussere verschieden sein. Der innere Cult hat eine dreifach verschiedene Form: a) im ewigen Leben schaut der Geist die ewige Wahrheit in sich selbst und ist in ewiger Liebe selig; er braucht kein Bild der Wahrheit, keine äusseren Zeichen als Hülle derselben mehr; der äussere Cult besteht nur im Lobe Gottes. Isaj. 51, 3; der Glaube und die äusseren Cultzeichen, wie Opfer und Sacramente hören auf.[3]) Im gegenwärtigen Leben dagegen kann er die göttliche Wahrheit nicht

---

[1]) S. th. I. II. qu. 99. art. 3; — qu. 101. art. 1. et 2. et 4. — qu. 104. art. 1.; qu. 108. art. 2. — II. II. qu. 122. art. 1. ad 2. — Quodlib. II. art. 8. et IV. art. 13. — cf. Baehr, Symb. des mosaischen Cultus, I. (2. Auflage) S. 3. 16. 21. 76. 18., der zu denselben Resultaten kommt, die der hl. Thomas schon längst systematisch dargelegt hat.

[2]) Baehr, l. c. S. 3.: „aller Cultus ist die äusserliche, in die Sinne fallende Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, sowie der gegenseitigen Vermittlung beider. Der Cultus ist der unmittelbare, treue Ausdruck des Wesens der religiösen Anschauung."

[3]) Apocal. 21, 22.

unmittelbar schauen, sondern nur in sinnfälligen Bildern.[1]) Daher braucht er äussere Zeichen (Opfer und Sacramente), welche die künftige Wahrheit vorbilden oder verheissen; aber diese Zeichen mussten im N. B. andere sein, als im A. — b) Im N. B. ist Christus, der Weg zum ewigen Leben, bereits erschienen, der Eingang in das Allerheiligste eröffnet; nur das ewige Leben ist uns, so lange wir auf Erden sind, noch zukünftig; daher enthalten die Sacramente und das Opfer des N. B. Christus gegenwärtig, oder weisen auf ihn, den Erschienenen, hin, und nur das ewige Leben wird in ihnen als zukünftig praefigurirt.[2]) — c) Im A. B. dagegen war weder das ewige Leben, noch auch Christus, der Weg dazu, gegenwärtig; daher mussten beide als zukünftig geglaubt werden, und diess sprach sich im äusseren Culte des A. B. dadurch aus, dass derselbe in seinen Opfern, Sacramenten und übrigen Einrichtungen typisch auf Christus und das ewige Leben hinwies. Desshalb mussten auch seine Sacramente nothwendig eine typische Bedeutung haben.[3])

Der äussere alttest. Cult, als Ausdruck des inneren, sollte demnach einen doppelten Zweck haben[4]): er sollte den inneren Cult, den die Juden in jener Zeit Gott erweisen mussten, zum äusseren Ausdruck bringen und zugleich auf Christus typisch hinweisen; denn der innere Cult jener Zeit umfasste nicht bloss jene Acte der Gottesverehrung, die sich auf Gott, so wie er sich im A. B. klar als den Einen, Wahren geoffenbart, bezogen, sondern auch den Glauben an Christus, den künftigen Erlöser, und beides musste der äussere Cult ausdrücken. Sonach hatten die alttest. Sacramente, wie alle übrigen Culteinrichtungen eine doppelte Bedeutung: 1) für den Cult, der in jener Zeit Pflicht war, und 2) für die messianische Zukunft, die

---

[1]) Dionys. de hierarch. coel. c. 1. § 3. M. ser. gr. tom. 3 pag. 121. cf. S. Th. s. th. I. II. qu. 101. art. 2.

[2]) Alex. Halens. IV. qu. 8. mbr. 2. art. 2. § 1.

[3]) Cf. Baehr, l. c. S. 76 ff.

[4]) S. Th. s. th. I. II. qu. 102. art. 2. finis praeceptorum caeremonialium est duplex: ordinabantur ad cultum Dei pro illo tempore, et ad figurandum Christum.

sie typisch vorausverkünden sollten.[1]) — Für den alttest. Cult aber hatten die Sacramente selbst wieder einen doppelten Zweck: 1) die Menschen für den äusseren Cult selbst einzuweihen und tauglich zu machen[2]) — sacramentale Bedeutung; 2) sollten sie den Glauben an all die Wahrheiten, die Gott im A. B. bereits ausführlich geoffenbart hatte, und die Acte des inneren Cultus, mit denen Gott auf Grund dieses Glaubens in jener Zeit verehrt werden wollte, symbolisch ausdrücken — symbolische Bedeutung.[3]) — So ist bei den alttest. Sacramenten eine dreifache Bedeutung zu unterscheiden: 1) eine sacramentale, womit sie die levitische Reinheit bezeichneten, die sie auch bewirkten; 2) eine symbolische, womit sie den Glauben an den Einen Gott und die inneren Cultacte (Glauben, Busse, Liebe) ausdrückten; 3) eine typische, womit sie auf Christus und seine künftigen Gnadenmittel hinweisen sollten.[4])

1) Nach ihrer sacramentalen Bedeutung bezeichneten sie das, was sie auch bewirkten, nemlich die legale Reinheit und Gerechtigkeit, die ein Bürger der alten Theokratie haben musste. Weil sie nemlich Sacramente waren, hatte ihr Ritus eine bestimmte

---

[1]) Auch alle Prophetien und Verbaltypen der heiligen Schrift berücksichtigten immer ihre Zeit und die messianiche Zukunft, um das Volk in Verbindung mit Christus zu setzen.

[2]) S. Th. s. th. III. qu. 63. art. 6.: Sacramenta ad duo ordinantur, scil. in remedium peccati et ad cultum divinum, i. e. (qu. 62. art. 5.): ad perficiendam animam in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitae christianae. Von den neutest. Sacramenten haben jene, welche einen Character eindrücken, ebenfalls den Zweck, den Empfänger für den neutest. Cult und das christl. Leben tauglich zu machen.

[3]) S. Th. s. th. I. II. qu. 102. art. 3. per sacrificia V. L. repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens.

[4]) Der hl. Thomas unterscheidet die beiden ersten Bedeutungen l. c. art. 2. nicht näher: literales rationes pertinent sive ad vitandum Idololatriae cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia (sacramentale Bedeutung), sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quae tunc requirebatur in colentibus Deum (symbolische); bestimmter trennt er beide Bedeutungen im Commentare zu Rom. 4. lect. 2., wo er als symbolischen Zweck der Beschneidung angibt: in signo corporali id exprimere, quod spiritualiter erat faciendum; und als sacramentalen: ut populus ille Deum colens per illud signum ab omnibus aliis populis distingueretur; ebenso im Commentare zum Joh. Evang. cap. 7,35.

Aehnlichkeit mit ihren Wirkungen und symbolisirte sie auch. So bezeichneten die Reinigungen, die meist in Waschungen bestanden, die Hinwegnahme der levitischen Mackel und Schuld; die Priesterweihe, die יד מלא — Füllung der Hände genannt wird,[1]) die Befähigung zur Vornahme von priesterlichen Functionen und die dazu nothwendige Heiligung; das Essen des Paschalammes sollte[2]) ein Zeichen sein, dass das Volk, welches durch dessen Blut verschont und Gott geheiligt ward, durch dieses Mahl in die innigste theokratische Gemeinschaft mit Gott treten und zur Erfüllung seiner theokratischen Pflichten, sowie zur Bewahrung der legalen Heiligkeit gestärkt werden sollte; die Beschneidung sollte die Einverleibung in den theokratischen Bund, den Gott mit Abraham geschlossen[3]), in das Fleisch einschreiben; denn sie war Zeichen dieses Bundes und der Bewahrung der Concupiscenz vor heidnischem Missbrauche[4]); darum war derjenige, dem dieses Zeichen applicirt wurde, als Glied der Theokratie gekennzeichnet. — Diese sinnfällige Bezeichnung der sacramentalen Wirkungen war sowohl für den Empfänger selbst, als auch für die sichtbare Gemeinde nothwendig[5]); denn ersterer musste von den empfangenen sacramentalen Wirkungen eine klare Vorstellung und zugleich die Gewissheit erhalten, dass er dieselben wirklich in einem bestimmten Zeitmomente empfangen werde, oder schon empfangen habe; letztere brauchte ein sichtbares Zeichen, um sicher wissen zu können, dass ihren einzelnen Mitgliedern die sacramentalen Wirkungen und die dadurch bedingte theokratische

---

1) Exod. 29, 1. 29. 35; 40, 13.

2) ibid. 12. 13. 23. 27. Cf. s. Th. expos. in I. Cor. c. 5. lect. 2.

3) Gen. 17, 11.

4) Thomas gibt s. th. I. II. qu. 102. art. 2. als literalen Grund dieser Sacramente auch die Vermeidung des Götzendienstes an; die heidnischen Culte waren meistens mit vielen Reinigungen, Opfermahlzeiten und körperlichen Verstümmelungen (Baehr l. c. II. 465. ff. 474. f. 492. 217. ff. Keil, Archaeol. S. 332 f.) verbunden; darum wollte Gott bei den Israeliten, um die Idolotatrie zu verhindern, diesen fleischlichen Cult mit seinen vielen Waschungen und Opfern einführen.

5) Cf. Oswald, dogm. Lehre von den hl. Sacr. I. pag. 68. Wie man bei den levitischen Opfern eine sacramentale Bezeichnung annehmen muss, so auch bei den Sacramenten. Schaefer, relig. Alterthümer der Bibel. S. 104. 108. f.

Gemeinschaft wirklich ertheilt worden seien. Dieses konnten die sacramentalen Riten nur dann leisten, wenn ihnen die sacramentale Bedeutung annex war; denn nur durch diese konnte die unsichtbare Wirkung der Sacramente den Menschen kenntlich gemacht [1]), und der Augenblick des Empfanges zum Voraus angezeigt werden, so dass sie sich zum Empfange vorbereiten und später Gewissheit darüber haben konnten, dass sie die legalen Qualitäten eines theokratischen Bürgers wirklich an sich hatten. — Wie aber die sacramentale Bedeutung der christlichen Sacramente sich nicht bloss auf die in der Gegenwart ertheilte Wirkung, sondern auch auf die Vergangenheit (Erlösungstod Christi) bezieht — signa rememorativa —: so wiesen auch die alttestamentlichen nicht bloss auf die ipso actu ertheilte theokratische Reinheit hin, sondern auch noch auf gewisse grosse Thaten Gottes der frühesten Vergangenheit, bei deren Gelegenheit sie eingesetzt worden waren, oder deren Andenken sie bis zu den spätesten Generationen fortpflanzen sollten. So wies z. B. die Beschneidung zurück auf die grosse Thatsache der Bundesschliessung Gottes mit Abraham und auf die ihm gemachten Verheissungen; das Paschalamm auf den Auszug aus Egypten, womit die Entwicklung der Bundesverheissung ihren Anfang nahm [2]); die Schaubrode erinnerten an die Mannaspeisung in der Wüste. — Aber diese levitische Reinheit, welche die alttest. Sacramente bezeichneten und bewirkten, sollte nach Gottes Absicht nur ein Bild, Symbol jener inneren Herzensgesinnungen und religiösen Tugenden sein, die Gott von den Empfängern derselben im A. B. forderte. Daher mussten sie auch

2) eine symbolische Bedeutung haben. Denn hätten sie keinen symbolischen religiösen Gehalt gehabt, dann hätte die äusserliche, sinnliche Form, das Fleischliche, ihr ganzes Wesen

---

[1]) Suarez, tom. 20. disp. I. sect. 2. n. 4. De ratione Sacramenti est, ut significet eam sanctitatem, quam conferre potest.

[2]) Desshalb wird auch Deut. 16, 1—8, wo die durch den Aufenthalt in Kanaan nothwendig gewordenen Modificationen der Feier angegeben sind, ausdrücklich geboten, die Israeliten sollten sich bei dieser Feier jenes Auszuges aus Egypten erinnern, und nach Exod. 12,26 sollte bei der Feier im Lande Kanaan den Kindern die Erinnerung an jenen wunderbaren Auszug in das Gedächtniss zurückgerufen werden.

ausgemacht, und sie hätten, statt das Volk zu heiligen und auf Christus vorzubereiten, dasselbe nur noch tiefer in die Aeusserlichkeit und Sinnlichkeit hineingeführt. Darum muss man ihnen ebenso, wie den heidnischen Riten[1]), eine höhere symbolische Bedeutung beilegen; denn sie sollten ja Ausdruck des inneren Cultes sein, womit die Israeliten im A. B. Gott verehren mussten. Vermöge seiner synthetischen Natur ist es dem Menschen eigen, seine inneren Gefühle und übersinnlichen Gedanken in sinnlicher Hülle darzustellen, und durch das Sinnliche zum Geistigen, Idealen vorzudringen. Ein Cult, der nur aus äusserlichen, bedeutungslosen Formen bestünde, würde seinem Wesen ebensowenig zusagen, als eine möglichst innerliche, geistige Religion, die alle sinnlichen Zeichen ausschliessen würde; er will das Geistige in sinnlicher Hülle, in symbolischen Formen, die seine religiösen Anschauungen und Gefühle wiederspiegeln[2]). Dazu kam bei den Israeliten noch ein anderer Grund. Der Glaube an den Einen wahren Gott sollte bei ihnen alle Zeit rein erhalten bleiben; aber wenn die Gotteserkenntniss nicht äusserlich dargestellt, im äusseren Culte nicht ausgeprägt und in religiösen Handlungen in das Leben umgesetzt wird, so wird sie allmählig entstellt, verflüchtigt und aus dem Bewusstsein der Menschen verdrängt. Darum musste sie Gott, entsprechend der menschlichen Erkenntnissweise, in unveränderlichen, der Entstellung des Menschen unzugänglichen, äusserlichen Formen ausdrücken, und das waren die symbolischen Culthandlungen[3]). So hat er auch in den alttest. Sacramenten die religiösen Wahrheiten seiner unendlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, sowie das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechts symbolisch darstellen und zugleich die sittliche Verfassung und Disposition derjenigen versinnbilden[4]) wollen, welche sich in übernatürliche Verbindung mit ihm setzen wollten. Für die gläubigen Juden sollte ihr Empfang ein Be-

---

[1]) Cf. Baehr l. c. I. S. 20. 25. f.

[2]) Cf. S. Th. s. th. III. qu. 60. art. 4. 5.

[3]) Cf. S. Th. s. th. III. qu. 61. art. 3. — qu. 70. art. 2. ad. 1. et art. 3. — I. II. qu. 102. art. 4.

[4]) S. Th. s. th. 1. II. qu. 102. art. 2. et 3. Speziell von der symbolischen Bedeutung der Sacramente handelt er art. 5. ad. 4. 6. 10.

kenntniss des wahren Glaubens[1]) sein und dazu dienen, jene religiösen Gesinnungen und Tugenden in ihnen anzuregen und hervorzubringen, womit sie Gott dienen und sich auf die übernatürliche Heiligung vorbereiten sollten, wie den Glauben, die Hoffnung mit Reue und Busse, die Liebe mit Entsagung und Hass gegen die Sünde, und den festen Willen, in Reinheit und Heiligkeit Gottes Gesetz zu erfüllen. Daher wird Rom. 4, 11 die Beschneidung ein Zeichen und Siegel der Rechtfertigung genannt, die Abraham durch seinen Glauben erhalten hat. Nach dem hl. Thomas[2]) hatte sie nämlich mit seinem rechtfertigenden Glauben mehrfache Aehnlichkeit; denn derselbe bezog sich auf die Vermehrung seiner Nachkommenschaft und bewirkte Hinwegnahme seiner Sündenschuld, und dieses symbolisirte die Beschneidung dadurch, dass sie die Vorhaut wegnahm. Für seine Nachkommen sinnbildete ihr Empfang den rechtfertigenden Glauben ihres Stammvaters und alles, was sie in geistiger Beziehung thun sollten, um dessen übernatürliche Rechtfertigung zu erlangen, besonders die sorgfältige Beherrschung der überwuchernden Concupiscenz[3]). So symbolisirte sie die geistige Herzensbeschneidung, von der Paulus sagt[4]), dass sie nicht äusserlich am Fleische nach dem Gesetzesbuchstaben geschehe, sondern im Verborgenen, im Herzen nach dem Geiste des Gesetzes; dass sie den gläubigen

---

[1]) S. Th. s. th. III. qu. 70. art. 1. — II. II. qu. 85. art. 2.

[2]) Expos. in Rom. 4. lect. 2. Credidit multiplicationem sui seminis, et ideo congruenter accepit signum in membro generationis; et quantum ad effectum hujus fidei, qui est remotio culpae, quae signatur per remotionem superfluae pelliculae. Auch die durch die Zeugung überkommene Erbsünde symbolisirte sie.

[3]) Exposit. l. c. Circumcisio instituta est ad exprimendum in signo corporali id, quod spiritualiter erat faciendum, ut scil. sicut a membro generationis, quod principaliter concupiscentiae deservit, abscindebatur superflua pellicula, ita etiam a corde hominis omnis superflua concupiscentia tolleretur.

[4]) Rom. 2, 28. 29; von derselben symbolischen Beschneidung ist auch die Rede Lev. 26, 41; Deut. 10, 16 und 30, 6, wo die Liebe Gottes eine geistige Beschneidung heisst; Jerem. 4, 4. Ezech. 44, 9. Sie ist auch in den Worten enthalten, die Gott zu Abraham sprach, Gen. 17, 1. ambula coram me, et esto perfectus. Stephanus wirft es den Juden seiner Zeit vor, dass sie diese symbolische Beschneidung nicht an sich hatten: ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν. Cf. Aug. in ps. 75. M. tom. 36. pag. 956.

Heiden auf gleiche Stufe mit dem gläubigen Juden stelle und ihn zum Richter über die ungläubigen Juden mache, die bloss das äussere Zeichen ohne die bezeichnete Heiligkeit an sich hätten. Die levitischen Reinigungen sollten ein Sinnbild der Reinigung von Sünden sein, die sich durch Reue und Busse im A. B. vollzog; auch diese wird oft in der heil. Schrift erwähnt[1]), da sie ja der Hauptzweck des ganzen alten Cultus war. Die Priesterweihe wies ihre Empfänger auf jene geistige Heiligkeit hin, die Gott von den Mittlern zwischen sich und den Menschen verlangte[2]), und deren Vorbild die Heiligkeit Gottes selbst war — eritis sancti, sicut et ego sanctus sum; die vielen Waschungen dagegen, die sie vor Ausübung ihres heiligen Amtes vornehmen mussten, sollten sie an ihre Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit und an die Heiligkeit ihres Amtes erinnern. Die Symbolik des Osterlammes forderte alle Israeliten auf, den geistigen Sauerteig der Sünde wegzuschaffen[3]) und sich von Neuem dem Herrn in heiliger Liebe Gottes und des Nächsten hinzugeben.

Sollten aber die Sacramente ihren primären Zweck, die übernatürliche Heiligung der Menschen, erreichen, dann musste sich mit der symbolischen Bedeutung auch die typische verbinden; denn die sittlichen Acte der Menschen, welche in den sacramentalen Riten symbolisirt wurden, konnten nach dem Sündenfalle keine übernatürliche, heiligende Kraft haben, wenn sie nicht durch den Glauben mit Christus, den kommenden Erlöser, in Verbindung gesetzt wurden, dessen Opfersühne und Gnade auch auf das alte Testament heiligend zurückwirkten.[4]) Dieser Contact mit Christus wurde subjectiv durch den Glauben, objectiv aber durch die typische Bedeutung der alttest. Opfer und

---

[1]) Die liturgischen Ausdrücke für die levitischen Reinigungen טהר, נקה werden von der symbolischen Reinigung gebraucht: ps. 18, 13; 50, 4. 9. — Jerem. 13, 27; 44, 10. — Ezech. 24, 13. — Hebr. 10, 22: ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς bezieht sich klar auf den Ritus der Reinigung mit dem Sprengwasser der rothen Kuh, Num. 19, 12. — Cf. S. Th. Expos. ad Hebr. 10. lect. 2.

[2]) Exod. 19, 6; 22, 31; 29, 33; 30, 30; Lev. 11. 44. 45; 19, 2; 20, 7. 26; 21, 6. 8; 22, 32. — Num. 16, 5. 7. 9. — Cf. Kurtz, l. c. Seite 17.

[3]) I. Cor. 5, 7.

[4]) Rom. 3, 25. 26. — Hebr. 9, 15.

Sacramente hergestellt. Denn Gott selbst hat sie als Typen des wahren Versöhnungsopfers Christi eingesetzt, um dieses schon im A. B. schattenhaft und unvollkommen zu vergegenwärtigen. Darum mussten die alttest. Sacramente

3) auch eine typische Bedeutung haben.[1]) Diess ist über allen Zweifel erhaben; denn 1) das ganze Cultgesetz wird als ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν μελλόντων bezeichnet;[2]) man kann nicht sagen, dass diese Ausdrücke nur einen materiellen Typus, eine gewisse zufällige Aehnlichkeit mit der künftigen Heilsöconomie bezeichnen; denn sie musste eine von Gott gewollte und beabsichtigte gewesen sein, weil er[3]) dem Moses den ausdrücklichen Befehl gab, den alten Cult genau nach dem auf dem Berge gezeigten Muster, den neutest. Einrichtungen, anzuordnen; beide sollten also nach Gottes Absicht einen organischen Zusammenhang, eine gewollte Aehnlichkeit haben, und das ist eben das Verhältniss, in welchem der formelle Typus zum Antitypus steht. Wenn aber das ganze Gesetz typisch war, dann musste es auch der Mittelpunkt desselben, die Opfer und Sacramente, sein; und wenn Paulus an anderen Stellen[4]) sogar minder wichtigen Dingen typische Bedeutung beilegt, dann muss diess um so mehr von den Sacramenten angenommen werden. Daher bezeichnet 2) Paulus mehrere Sacramente des A. B. als Typen der neutest. Heilsöconomie; er vergleicht die Beschneidung mit der christlichen Taufe und sagt, letztere habe in viel höherer Weise all das geleistet und erfüllt, was die Beschneidung vorgebildet;[5]) er trägt den Namen der Beschneidung geradezu auf die Taufe über; darum musste er sie für einen Typus derselben halten; denn nur unter dieser Voraussetzung können beide Namen mit einander vertauscht

---

[1]) August. cont. Faust. l. 18. c. 6. M. tom. 42. p. 347. Cf. Baehr, l. c. I. S. 73 ff.

[2]) Hebr. 8, 5; 10, 1; — Col. 2. 17.

[3]) Hebr. 8, 5. — Exod. 25, 40.

[4]) Eph. 5, 2. — Hebr. 7, 1 ff.; 9, 9. 10. 23. 24; — Rom. 5, 12; — I. Pet. 1, 19; 2, 5; 3, 20 f. — Gal. 4, 24. — I. Cor. 10, 1 ff.

[5]) Col. 2, 11. 12. — Phil. 3, 3. — Cf. S. Th. s. th. I. II. qu. 101. art. 4 ad 1. et 2: per Sacramenta illorum figurabantur Sacramenta et sacra legis novae, quae omnia ad Christum pertinent; erant figurae futurae conversationis.

werden. Ebenso erklärt er auch das Pascha für einen Typus der Eucharistie; denn 1. Cor. 5, 7 nennt er Christus das neutest. Pascha,[1]) wohl aus keinem anderen Grunde, als weil er durch das alttest. Pascha vorgebildet wurde; der Apostel nennt aber Christus unser Osterlamm insoferne, als dieser von uns in der Communion genossen wird; denn er fordert die Gläubigen auf, allen Sauerteig der Sünde wegzuthun, um das neutest. Paschamahl halten zu können; somit war ihm das alte Paschamahl ein Vorbild der christlichen Communion. Auch den levitischen Reinigungen legt er typische Bedeutung bei; denn Hebr. 9, 13. 14. argumentirt er a minori ad majus und zugleich vom Typus auf den Antitypus, nemlich: die typischen Reinigungen hatten eine Wirkung, darum muss um so mehr der Antitypus eine haben; erstere wirkten τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα; daher muss der Antitypus eine weit höhere bewirken: καθαρίζειν τὴν συνείδησιν. Auch den Schaubrodetisch hielt er für typisch, wenn er im N. B. von einem Tische spricht, dessen Opferbrod diejenigen nicht essen dürfen,[2]) die noch im Heidenthume oder im Judenthume sind. — 3) Noch an anderen Stellen legt Paulus den typischen Charakter der alttestament. Sacramente seiner Argumentation zu Grunde; Hebr. 9, 23 sagt er, durch die alttest. Riten kam eine bestimmte Reinigung zu Stande; nun aber war der ganze alte Cultus mit seinen Opfern und Reinigungen ein Vorbild der neutest. Heilsöconomie — τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.[3]) Daher mussten letztere eine noch weit höhere Wirksamkeit haben (κρείττοσι θυσίαις παρὰ ταύτας). Diese Argumentation setzt nothwendig ein typisches Verhältniss der alttestament.

---

[1]) Cf. I. Pet. 1, 18. 19. — S. Th. expos. in I. Cor. cap. 5. lect. 2. in h. l. — s. th. III. qu. 60. art. 2. ad 2. et qu. 61. art. 3. — Just. Mart. dialog. cum Tryph. n. 40. M. ser. gr. tom. 6. pag. 562. — Baehr, l. c. S. 74. f.

[2]) Hebr. 13, 10 f.; — 1. Cor. 10, 21. Auch das levitische Priesterthum mit seiner Weihe hielt Paulus für typisch; denn Hebr. 5, 1—11 wendet er alle Requisite des aaronitischen Priesterthums mit Einschluss der göttlichen Berufung und Bestellung auf Christus an, und zeigt, dass sie in ihm in unendlich vollkommener Weise erfüllt seien. S. Th. s. th. I. II. qu. 102. art. 5. ad 3.

[3]) Hebr. 10, 1. cf. 9, 9, wo dieselbe Argumentation eingehalten wird. Cf. S. Th. expos. in Hebr. ad cap. 10, 1; 8, 1. 5.; 11, 7.: Sacramentis V. L. quasi per figuras repraesentabatur Christus.

Reinigungsriten zu den neutest. Einrichtungen voraus; denn nur desshalb, weil der Antitypus immer höher, vollkommener sein muss, als der Typus, konnte Paulus auf vorzüglichere Opfer schliessen.[1]) — Der heilige Thomas[2]) gibt für diese typische Bedeutung der alttest. Sacramente einen doppelten Grund an: einmal weil sie als äussere Cultzeichen den inneren Glauben an Christus, den künftigen Erlöser, in sinnfälligen Formen ausdrücken sollten; und dann, weil nur unter der Voraussetzung ihrer typischen Bedeutung die Nothwendigkeit ihrer göttlichen Einsetzung gewahrt werden kann.[3]) Denn Symbole können auch die Menschen einsetzen, nicht aber Typen, weil sie prophetische Symbole zukünftiger Dinge sind, deren Eintreffen sie unfehlbar verheissen. Desshalb sagt Eugen IV. in seinem Decrete pro Jacobitis:[4]) „quem (Christum) aliquando venturum omnia V. T. sacra, sacrificia, sacramenta praesignarunt ... significandi alicujus futuri gratia fuerant instituta.“

Die alten Sacramente waren also Typen, d. h. prophetische Symbole oder symbolische Prophetien künftiger Dinge; in ihnen hat Gott seine Versprechungen niedergelegt, durch die er sich den Menschen gegenüber verpflichtete, die zukünftigen messianischen Heilsgüter unfehlbar in der vorausverkündeten Weise eintreffen zu lassen. Das, was sie vorbildeten,[5]) bezog sich theils auf Christus

[1]) S. Th. s. th. III. qu. 61. art. 3. — I. II. qu. 103. art. 2. ad 1. — Alex. Hal. III. qu. 28. mbr. 5. art. 2. — et IV. qu. 6. mbr. 2. art. 3. § 1. ad finem.

[2]) S. Th. I. II. qu. 101. art. 2. et qu. 102. art. 2.

[3]) S. th. III. qu. 60. art. 5. Cf. Suarez, tom. 20. disp. 1. sect. 2. n. 9. ff.

[4]) Denz. Enchir. No. 602 et 603. — Von den Vätern sprechen sich die meisten für die typische Bedeutung dieser Sacramente aus. Unter vielen seien nur erwähnt: Dionys. Areop., de eccl. hierar. c. 1. §. 2 und c. 2. §. 3. M. ser. gr. tom. 4. pag. 374. 398; — Ambrosius, de Sacr. l. 1. c. 4. et 6. M. tom. 16. pag. 420 f.; lib. de myst. c. 8. et 9. M. tom. 16. pag. 404 f. — August. cont. Faust. l. 19. c. 16. M. tom. 42. pag. 356; — enarr. in ps. 73. M. tom. 36. pag. 931. — Bruno Astens. hom. 34. de transfig. in Sab. post Dom. I. Quadrag. M. tom. 165. pag. 791.

[5]) S. Th. s. th. I. II. qu. 102 art. 2: Et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam. Cf. Wirceburg. l. c. S. 52. — Greg. de Valent. tom. III. disp. 7. qu. 7. punct. 5.

und seine neutestamentliche Heilsoeconomie, theils auf das christliche Leben der Gläubigen im N. B., theils auf das jenseitige Leben der ewigen Herrlichkeit.

In erster Hinsicht waren sie Vorbilder der neutest. Sacramente; aber nicht alle wurden durch sie vorgebildet, sondern nur folgende: α) die Taufe durch die Beschneidung[1]; denn wie die Beschneidung im A. B. ein Bekenntniss des Glaubens, ein Zeichen der Aufnahme in das Volk Gottes und der Zugehörigkeit zu demselben war, so ist auch die Taufe das Sakrament des Glaubens, ein Bekenntniss desselben, und nimmt ihre Empfänger in die Gemeinschaft der Gläubigen auf; wie bei ersterer ein Theil jenes Fleisches entfernt wurde, in welchem die Concupiscenz am meisten ihren Sitz hatte: so wird bei der Taufe die Wurzel der Concupiscenz, die Erbsünde, der alte Mensch, entfernt, indem er mit Christus mystisch gekreuziget wird; wie erstere das Zeichen des Bundes mit Gott in das Fleisch einprägte, so letztere das Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus in die Seele.[2] — β) Das Sacrament des Altares durch das Paschalamm und durch die Schaubrode.[3]) Für die sacramentalen Gestalten waren im A. B. ausser dem Opfer des Melchisedech noch Vorbilder: die Schaubrode, die mit Wein und Weihrauch auf den Tisch vor Gott gesetzt wurden

---

[1]) S. Th. s. th. III. qu. 70. art. 1. ad 1: Circumcisio habebat similitudinem cum baptismo, quantum ad spiritualem effectum baptismi; nam sicut per circumcisionem auferebatur quaedam carnalis pellicula, ita per baptismum homo expoliatur a carnali conversatione. Die Principien der geistigen Wiedergeburt, der heilige Geist und das Wasser, wurden wohl besser durch die Feuersäule und den Durchgang durch das rothe Meer vorgebildet (I. Cor. 10, 1 ff.); aber diese beiden Typen waren keine Mittel, den Glauben äusserlich zu bekennen, und darum keine Sacramente. Cf. Exposit. in Rom. 4. lect. 2.: per circumcisionem corporalem significatur circumcisio spiritualis fienda per Christum.

[2]) August. cont. Crescon. l. 1. c. 31. M. tom. 43. pag. 464 f. — Cont. Faust. l. 19. cc. 6. 8. 9. 10. 12. M. tom. 42. pag. 353 ff. — l. 6. c. 3. pag. 229. — l. 16. c. 29. pag. 335. — Cont. Julian. l. 6. c. 7. tom. 44. pag. 833. — Epist. 23. (al. 203.) tom. 33. pag. 96. - De civ. Dei, l. 16. c. 26. M. tom. 41. pag. 505. — De anima et ejus orig. l. 2. c. 11. M. tom. 44. pag. 504. - Weitere Väter cf. Suarez, tom. 20. Commentar. in qu. 70. art. 1.

[3]) S. Th. s. th. III. qu. 73. art. 6. — qu. 80. art. 10. ad 2. — I. II. qu. 102. art. 5. ad 3. — in IV. S. dist. 8. qu. 1. art. 2. — dist. 12. qu. 2. ad 1; qu. 3. art. 1. cf. Concil. Trid. sess. 22. c. 1.

und nur von Reinen gegessen werden durften; dann das Paschalamm, weil es mit ungesäuerten Broden und Wein genossen wurde.[1]) Für die Wirkung des Sacramentes war Vorbild: das Paschalamm, dessen Blut die Israeliten vom Würgengel befreite und aus Aegypten erlöste.[2]) Auch den Leib Christi im allerheiligsten Sacramente (res et sacramentum) bezeichnete (ausser den alttest. Opfern) das Paschalamm, das Opfer und Sacrament zugleich war, wie auch Christus in der Eucharistie; und wie der Genuss des ersteren alle Juden zu einem einheitlichen Volke verband, so macht letztere aus allen Gläubigen Einen Leib Christi.[3]) — γ) Das Sacrament der Busse ist vorgebildet durch die vielen Reinigungen, die für Aussätzige und andere levitisch Unreine vorgeschrieben waren. Wie der alttest. Priester den Aussatz untersuchen musste[4]), und es von seinem Urtheile abhing, ob der Aussätzige in die heilige Gemeinde aufgenommen werden sollte, so muss im N. B. der Priester den Aussatz der Sünde untersuchen, und von seinem Richterspruche hängt die Nachlassung derselben ab.[5]) — δ) Das neutest. Sacrament der Priesterweihe hat seinen Typus in der alttest. Priesterweihe[6]), die Lev. 8, 1 ff. beschrieben wird; denn, sagt Thomas[7]), die Weihe-Candidaten

---

[1]) Cyrill. Hieros., Catech. 4. Mystag. M. ser. gr. tom. 33. pag. 1099. Hieronym. ad Tit. 1. M. tom. 26. pag. 590. — Damascen. de fid. orth. l. 4. c. 14. — Weitere Väterstellen cf. Bellarmin, disp. de controv. fid. christ. tom. 3. cont. 3. l. 1. c. 3. pag. 399.

[2]) Auch das Manna war Vorbild für die eucharistischen Wirkungen, weil es den Menschen als Speise für die Reise nach dem verheissenen Lande gegeben wurde und allen Wohlgeschmack in sich vereinigte.

[3]) Die eucharistische Communion sinnbilden auch die vielen Opfermahlzeiten, welche die Priester oder die opfernden Israeliten an heiliger Stätte zu geniessen hatten. Cf. Innocenz III. de sacr. altar. myst. l. 4. c. 2. M. tom. 217. pag. 853.

[4]) Lev. cc. 13. et 14. — Math. 8, 4. cf. S. Th. Comment. in h. l. — Alex. Hal. IV. qu. 6. mbr. 2. art. 3. § 1.

[5]) Chrysost. l. 3. de sacerd. (Maurin. tom. 1. p. 382 f.) — Hieronym. in c. 16. Math. M. tom. 26. pag. 118.

[6]) Damasus, epist. 3. (apocryph.) M. tom. 13. pag. 433. — Hieronym. epist. ad Evang. 146. (al. 85.) M. tom. 22. pag. 1195. 470. — Leo, epist. 88. ad episc. Gall. et Germ. (supposit.) M. tom. 54. pag. 1238. et tom. 55. pag. 757. cf. Greg. de Valent. tom. 4. disp. 9. qu. 1. p. 2.

[7]) S. Th. s. th. I. II. qu. 102 art. 5. ad 3. et 8.

müssen sich zuerst reinigen durch die Taufe, dann sich schmücken durch das Kleid der Tugenden, sich salben durch das Gnadenöl des hl. Geistes und durch die sacramentale Gnade sich zur Ausübung ihres geistigen Amtes tüchtig machen. — Drei Sacramente des N. B., nemlich die Firmung, letzte Oelung und Ehe konnten im A. B. noch nicht vorgebildet werden.[1]) Denn die Firmung verleiht die Fülle des heiligen Geistes zum Streite und zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade; aber im A. B. war ein besonderes Sacr. weder für das Bekenntniss des Glaubens nothwendig, weil dasselbe keine Schande war, noch auch für die Bewahrung der Wirkung der Beschneidung; ausserdem sollte dadurch, dass das Sacrament der Gnadenfülle im A. B. nicht vorgebildet wurde, angedeutet werden, dass das Gesetz ohne Gnade sei und Niemanden zur Vollendung führen könne. Die letzte Oelung salbt uns zu Königen des anderen Lebens und bereitet uns für den Eintritt in den Himmel vor; aber im A. B. konnte eine solche Salbung weder ertheilt, noch auch vorgebildet werden, weil der Eintritt in den Himmel nach dem Tode unmöglich war.[2]) Denn gemäss der Heilsordnung des A. B. mussten die Menschen nach dem Tode in den Scheol hinabsteigen; daher konnte im alttest Culte die stola gloriae nicht symbolisirt, und die Einweihung dazu, die in der Oelung geschieht, auch nicht typisch vorgebildet werden. Die Ehe konnte im A. B. kein gnadenspendendes Sacr. sein, weil die Incarnation noch nicht vollzogen war,[3]) und durch den alttest. Cult keine Gnade zur Ueberwindung der Concupiscenz gegeben werden konnte; sie konnte aber auch das neutest. Sacr. der Ehe nicht abbilden, weil im A. B. die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe durch die Polygamie und den Scheidebrief (Deut. 24,1) getrübt wurde, so dass sie weder für

---

[1]) S. Th. s. th. III. qu. 65. art. 1. ad 4. — I. II. qu. 102. art. 5. ad 3. — Alex. Hal. IV. qu. 6. mbr. 2. art. 3. § 1. — Becanus, Analog. Vet. et Novi Test. pag. 328. Schäfer, die religiösen Alterthümer der Bibel. S. 109.

[2]) S. Th. s. th. III. qu. 70. art. 4. ad 4: remanebat impedimentum intrandi in regnum coelorum ex parte totius naturae, quod fuit sublatum per passionem Christi. I. II. qu. 29. art. 1. ad 2.

[3]) S. th. II. II. qu. 2. art. 7. — III. qu. 61. art. 2. ad 3. — IV. S. dist. 1. qu. 1. art. II.

die Incarnation, noch für die sacramentale Ehe des N. B. ein geeigneter Typus sein konnte. Uebrigens ist die Ehe des N. B. nicht das Vollkommenste und auch nicht für alle Einzelnen nothwendig; desshalb war es auch nicht angezeigt, sie besonders vorzubilden.[1]) Dagegen ist die Taufe das nothwendigste Sacr., und die Eucharistie der höchste Erweis der göttlichen Liebe; als solche sollten sie für die Zukunft als ganz gewiss in Aussicht gestellt werden, und desshalb wurden sie durch mehrere Typen verheissen.[2])

Die alttest. Sacramente präfigurirten die neutest. aber so, dass sie zugleich auch auf die causa meritoria der letzteren, auf das Leiden Christi hinwiesen[3]); denn dieses Leiden sollte um so klarer und bestimmter geoffenbart werden, je näher es heranrückte; das mosaische Gesetz mit seinen Opfern aber war die letzte Stufe der vorbereitenden Offenbarung. Zudem war der künftige Erlösungstod Christi ein Hauptartikel des alttest., zur Rechtfertigung nothwendigen Glaubens, und darum musste er sich auch typisch im Culte des A. B. aussprechen. Auf ihn bezieht sich Zacharias[4]), wenn er von einer geöffneten Quelle redet, die alle Gläubigen des N. B. reinigen soll. Um das Opfer Christi

---

1) Suarez, tom. 20. disp. 5. sect. 2. n. 4.

2) Alex. Hal. IV. qu. 6. mbr. 2. art. 3. § 1. nennt als Typen der Taufe: die Beschneidung, den Durchgang durch das rothe Meer, die Wolkensäule, das Reinigungswasser, den Uebergang über den Jordan; als Typen der Eucharistie: das Manna, das Opfer des Melchisedech, die Schaubrode, das Aschenbrod des Elias, das Paschalamm, alle Opfermahlzeiten, alle unblutigen Opfer.

3) S. Th. expos. in Hebr. c. 11. lect. 2. — Greg. de Val. t. 3. disp. 7. qu. 7. p. 5.

4) Zach. 13, 1. Mit dem Ausdrucke „Sünde und Unreinigkeit“ bezieht er sich auf die levitischen Unreinigkeiten; denn נדּה (von נדה, נדד, arab. nadda = fliehen, sich entfernen) bezeichnet Absonderung, Unreinigkeit, und wird besonders von den Lev. 12, 2; 15, 19 f. genannten weiblichen Unreinigkeiten gebraucht, cf. Hebr. 13, 11; Isaj. 41, 18; 35, 6. In dem aus der Opferasche der rothen Kuh bereiteten Sprengwasser, das die Unreinigkeiten tilgte („Wasser der Unreinigkeit“ Num. 19, 9), sieht er ein Vorbild der neutest. Gnadenquelle, die aus dem Kreuzesopfer hervorbricht; denn das Sacr. des Sprengwassers hing mit dem Opfer der rothen Kuh zusammen, wie auch die neutest. Gnadenmittel mit dem Opfer Christi.

zu präfiguriren, waren die meisten Sacr. des A. B. mit Opfern in Verbindung gebracht, oder bildeten die Frucht von solchen. Denn das Paschamahl[1]) wurde aus dem geopferten Lamme bereitet; die Priesterweihe mit einem Weiheopfer verbunden; die Mehrzahl der Reinigungen mit dem Wasser vollzogen, das mit der Opferasche der als Vorbild von Christus ausserhalb der Stadt geopferten (Heb. 13, 12) rothen Kuh vermischt war; die Schaubrode mit dem über ihnen liegenden Weihrauche waren selbst ein Opfer und mussten von den Priestern als Opferspeise verzehrt werden[2]); auch das Blutvergiessen bei der Beschneidung erinnerte nach Ambrosius[3]) an den blutigen Kreuztod Christi. — Wiesen aber diese Sacr. typisch auf Christus hin, dann mussten sie, weil Christus das Ideal ist, nach dem jeder Christ sich gestalten muss,[4]) und durch seinen Kreuztod den Eingang in das ewige Leben eröffnet hat, auch das christliche Leben im N. B. und die ewige Glorie in irgend einer Weise, wenn auch nicht so klar und bestimmt, wie die neutest., mitbezeichnen. Daher denn auch Paulus in der Besprengung mit Wasser und in dem Ritus des Paschalammes[5]) das Leben der Gläubigen im N. B. vorgebildet findet, während die Beschneidung und das Essen der Schaubrode nebst dem Osterlamme typisch auf das ewige Leben hinwiesen; denn auch dieses musste, wie der Apostel (Hebr. 11, 3) an Abraham und allen alten Patriarchen nachweist, im A. B. gläubig erfasst werden, aber als ein solches, das erst in ferner Zukunft durch den Messias in Besitz genommen werden konnte, und dieser Glaube musste sich auch im äusseren Culte aussprechen; wie der Glaube an die messianische Zeit sich im Typus ausdrückte, so auch der Glaube an das künftige Leben. Desshalb findet Thomas[6]) in der

---

[1]) S. Th. s. th. III. qu. 60. art. 2. — qu. 62. art. 6.

[2]) Thalhofer, die unblutigen Opfer des mos. Cult. S. 159 f.

[3]) Ambros. de Abrah. l. 1. c. 4. M. tom. 14. p. 433.

[4]) Rom. 8, 29. cf. Alex. Hal. IV. qu. 7. mbr. 7. art. 2.

[5]) Hebr. 10, 22; I. Cor. 5, 8 f. In cap. 10, 1 f. wendet er noch andere Typen auf das christliche Leben an. Cf. S. Th. I. II. qu. 102. art. 5. ad 2. Gregor. de Val. tom. 4. disp. 3. qu. 1. punct. 3.

[6]) S. th. III. qu. 70. art. 3. ad 3. — Expos. in Rom. cap. 4. lect. 2. — I. II. qu. 102. art. 5. ad 1.

Beschneidung am achten Tage die künftige Auferstehung und Verklärung vorgebildet; denn wie am achten Tage das leibliche Zeichen der aus der Erbsünde stammenden Concupiscenz weggenommen wurde, so sollten im achten Zeitalter bei der Auferstehung die letzten Folgen der Erbsünde, die Corruptibilitaet und Sterblichkeit, vom Leibe hinweggenommen werden. Das ewige Leben selbst wird in der geheimen Offenbarung unter dem Bilde der Hochzeit, oder des Hochzeitsmahles des Lammes[1]), das als Paschalamm geschlachtet ist worden, oder des Essens von den auf dem Tische Jesu befindlichen Speisen, die aus Brod und Wein bestehen,[2]) dargestellt.

So gilt also auch von den alttest. Sacr. der Satz, dass sie sowohl Erinnerungszeichen — signa rememorativa —, als auch Darstellungszeichen — demonstrativa —, und Gewährszeichen — prognostica — waren. Als Erinnerungszeichen wiesen sie auf die früheren Wohlthaten Gottes hin; als Darstellungszeichen bezeichneten sie die ipso actu verliehene levitische Heiligkeit und symbolisirten die alttest. Gotteserkenntniss und die innere Gottesverehrung; als Gewährszeichen waren sie typische Unterpfänder der in Zukunft gehofften messianischen Erlösung und der dadurch ermöglichten einstigen Beseligung. Weil aber diese bezeichneten Objecte, die nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geschieden waren, nach dem göttlichen Heilsplane in einer gewissen logischen und organischen Ordnung zu einander standen, darum bezeichneten die sacramentalen Zeichen unter derselben Beziehung nichts Disparates; sie waren keine signa ambigua.[3])

---

[1]) Apoc. 19, 7. 9; 5, 12. An 30 Stellen wird daselbst Christus das Lamm genannt.

[2]) Luc. 22, 30; Proverb. 9, 5. 17. — S. Th. expos. in Luc. 22, 30.

[3]) S. Th. s. th. III. qu. 60. art. 3. ad 1.

Drittes Hauptstück.

Wirksamkeit der alttestamentlichen Sacramente.

Die Sacramente sind Zeichen, aber nicht todte, unkräftige, sondern wirksame Zeichen, welche das Bezeichnete nicht bloss andeuten, sondern sofort auch setzen und hervorbringen; sie sind bewirkende Ursachen dessen, was sie sacramental bezeichnen. Daher entstehen auch bei den alttest. Sacr. die Fragen, was sie hervorgebracht, und wie sie ihr eigenthümliches Object bewirkt haben, wenn sie gültig gespendet wurden, — oder die Fragen nach dem Objecte und der Art und Weise ihrer Wirksamkeit.

a. Object ihrer Wirksamkeit.

Die Sacr. des A. B. sind gleichmässig, wie die christlichen, als Symbole der Heiligung von Gott eingesetzt; ihr letzter Zweck, den er dabei im Auge hatte, war die übernatürliche Beseligung[1]) des Volkes, dem er sie vorschrieb. Die neutest. bewirken, um denselben Zweck zu erreichen, innere Gnade, und viele drücken auch einen geistigen Charakter ein. Daher ist auch bei den alttest. zu untersuchen: I. ob sie überhaupt etwas bewirkten — II. ob diese ihre Wirkung die heiligmachende Gnade, oder — III. ein geistiger Charakter war; — IV. welches ihre sacramentale Wirkung war; — V. in welcher Weise sie zur Rechtfertigung mitwirkten?

I. Die heilige Schrift legt den alttest. Sacr. mit klaren Worten eine wahre Wirksamkeit bei und bezeichnet sie als wirkende Ursachen einer gewissen Weihe und Heiligung. Denn 1) von der Beschneidung sagt sie, dass sie vom Empfänger die Schmach Aegyptens hinwegnehme, den Bund zwischen

---

[1]) Ps. 18, 8. f; ps. 118, 1 ff. Rom. 7, 12. — S. Th. s. th. I. II. qu. 98. art. 1; qu. 99. art. 2.

Gott und dem Volke bezeichne und bewirke[1]), den Empfänger zum Bürger des auserwählten Volkes mache und von der Ausrottung aus dem Volke Gottes befreie.[2]) Durch sie wurden die Menschen in ganz besonderer Weise Gott geweiht, so dass er ihr Gott und sie sein Volk wurden. Das Paschalamm, dessen Blut in Aegypten an die Thüren der Häuser gestrichen wurde, bewirkte die Verschonung vor dem Würgengel und die Befreiung aus Aegypten sammt Allem, was mit der Entwicklung dieses Volkes und seiner grossen Zukunft zusammen hing.[3]) Durch die Priesterweihe wurden Aaron und seine Söhne geheiligt und zum Dienste des Herrn eingeweiht.[4]) Die verschiedenen Waschungen und Besprengungen mit dem Reinigungswasser, die bei Berührungen von Leichen,[5]) bei geschlechtlichen Ausflüssen und bei dem Aussatze[6]) angewendet werden mussten, sollten nach dem Wortlaute des Gesetzes desshalb vorgenommen werden, um den Unreinen zu reinigen und zu heiligen.[7]) Von den Waschungen der Priester ist gesagt:[8]) Wenn sie ihren Leib waschen, so sollen sie wieder

---

1) Jos. 5, 9. — Gen. 17, 11. 13. Cf. Suarez, tom. 20. disp. 5. sect. 1. n. 18.

2) Gen. 17, 14: masculus cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, ähnlich, wie es Joh. 3, 3. heisst: nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. Rom. 4, 11.

3) Exod. 12, 23. — cf. Grimm: die Einheit der vier Evang. S. 68.

4) Exod. 28, 41 (hebr. unges eos, et implebis manus eorum); 29, 1. 7. 21. 29. 35; Lev. 8, 12: וימשח אתו לקדשו; die nemliche Phrase wird V. 11 auch von der Weihe des Altars gebraucht; wie aber der Altar durch diese Salbung eine wirkliche Weihe erhielt, so muss das Gleiche auch von den Priestern angenommen werden, die mit demselben Oele gesalbt wurden. — Lev. 21, 7. 8. — S. Th. s. th. III. qu. 62. art. 6. ad. 2.

5) Lev. 11, 24—40; 17, 15; Num. 19, 14 f. — Lev. 13, 45; 14, 35; 15, 5—27; Num. 5, 2; 19, 22.

6) Lev. 12, 2—8; 13, 2—46; 15, 2—30; Num. 19, 13. 18.

7) Lev. 11, 32; tingentur aqua, et sic mundabuntur — וטהר; von der Wöchnerin: Lev. 12, 7. 8; der hebr. Text hat: וכפר עליה וטהרה (expiabit); die Vulgata mochte vielleicht glauben, dass eine wirkliche Sühne mit dem Lehrbegriffe des hl. Paulus nicht leicht vereinbart werden könne; darum übersetzte sie כפר mit orabit pro ea. — Vom Aussatze: Lev. 13, 6. 34; 14, 8. 20—29; 15, 5—20; 19, 22.

8) Lev. 22, 6. 7.

rein sein und essen dürfen von der geheiligten Opferspeise. Das heilige Opfermahl, das von der geheiligten Opferspeise für die Priester veranstaltet wurde, bewirkte Vermehrung der Heiligkeit; dasselbe muss aus dem gleichen Grunde auch für das Essen der heiligen Schaubrode[1]) angenommen werden. An allen diesen Stellen wird also den sacramentalen Riten eine gewisse Reinigung oder Heiligung als unmittelbare Wirkung zugeschrieben, und es ist kein Grund vorhanden, den natürlichen Sinn dieser constanten Ausdrucksweise der heiligen Schrift zu verlassen; darum muss ihnen auch eine wahre Causalität hinsichtlich derselben zugekommen sein. — 2) Dieselben Ausdrücke, die von den Sacramenten gebraucht werden, legt die hl. Schrift auch den mosaischen Opfern bei, wie z. B. den Schuld- und Sündopfern,[2]) dem Weiheopfer der Leviten und Priester,[3]) dem Opfer des grossen Versöhnungstages;[4]) die Opfer werden aber damit als wahre Wirkungsursachen der erzielten Weihe und Heiligung[5]) bezeichnet, und desshalb muss man das Gleiche auch von den sacramentalen Riten annehmen. Darum 3) sagt der Apostel Paulus,[6]) dass die Asche der rothen Kuh auf die Verunreinigten gesprengt wurde und sie zur Reinheit des Fleisches ebenso heiligte, wie das Blut der Opferthiere am Versöhnungstage; nach seiner Argumentation muss man dem Ritus des Sprengwassers wahre, heiligende Kraft beilegen; denn er argumentirt a minori ad majus: Wenn schon dieses Wasser und diese Opfer, die doch nur aus creatürlichen Dingen bestanden, eine Art Heiligung bewirkten, dann muss um so mehr und um so höhere Heiligung das gottmenschliche Blut bewirken können; denn die heiligende Kraft des Opfers Christi wurde in den alttest. Opfern und Sacramenten vorgebildet; wie durch sie das Bundeszelt mit seinen Cultgeräthen gereinigt werden musste, so muss auch die durch diese Dinge vorgebildete Kirche durch das vorzüglichere Opfer Christi gereinigt werden. Will man nicht an-

---

[1]) Lev. (Vulg. 6, 26 f.) hebr.: 6, 20; 24, 8. 9.

[2]) Lev. 4, 26. 31. 35; 5, 10. 13; 6, 7; 12, 7 f.

[3]) Exod. 29, 1—37; Lev. 8, 1—30; Num. 8, 7—22.

[4]) Lev. 16, 30. ff; 13, 5.; 8, 12. 31; 21, 7—10.

[5]) Cf. Thalhofer, das Opfer des alten und neuen Bundes, S. 110 f. — S. Th. s. th. I. II. qu. 103. art. 2. — Becanus, Analog. vet. ac novi test. p. 332.

[6]) Hebr. 9, 13; Num. 19, 13. 18. — S. Th. s. th. I. II. l. c.

nehmen, der Apostel habe ein reines Nichts zur Argumentation verwendet, so muss καθαρίζεσθαι[1]) bei den alttest. Opfern und consequent auch bei den Sacramenten eine wirkliche Reinigung bezeichnen, die durch sie bewirkt wurde. Daher drückt ἁγιάζειν Hebr. 9, 13 und καθαρίζεσθαι v. 23. aus, dass dem sacramentalen Ritus des Sprengwassers eine wahre Causalität hinsichtlich einer bestimmten Reinigung zugekommen sei. Wie aber an diesen Stellen das Opfer des Versöhnungstages alle übrigen Opfer repräsentirt, so darf man auch annehmen, dass das von dem Sprengwasser Gesagte auch von allen übrigen Waschungen und Sacramenten gelten müsse; sie waren Ursachen einer gewissen Heiligkeit, und gerade dadurch Vorbilder der neutest. Sacramente.

Die nächste Frage ist, welche Wirkung diese Sacramente hervorgebracht haben, oder welcher Art die Weihe und Heiligung war, die sie bewirkten. Es gibt eine zweifache Heiligung der Menschen, sagt Thomas[2]), eine übernatürliche, geistige; und eine körperliche, legale; erstere besteht theils in der heiligmachenden Gnade, die den Menschen in die übernatürliche Ordnung erhebt, theils im geistigen Charakter, der durch einige neutest. Sacr. der Seele eingedrückt wird, damit ihr das Bild Christi eingesenkt und die Befähigung für übernatürliche Acte mitgetheilt werde. Daher die Frage, ob

II. die alttest. Sacr. die heiligmachende Gnade bewirkten? — Dieselben konnten in zweifacher Weise empfangen werden: einmal bloss als gesetzliche Riten und mit Vertrauen auf ihre eigene, innere Kraft, ohne gläubigen Hinblick auf Christus, den sie vorbildeten; dann zugleich auch als Typen, in denen der gläubige Israelite die durch Christus zu ertheilende Heiligung hoffnungsvoll, wenn auch nur implicite, schaute.[3]) Im ersteren Falle ist es gewiss, dass sie aus sich selbst und in eigener Kraft, d. h. unab-

---

[1]) Hebr. 9, 23. Ἀνάγκη οὖν, τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσι θυσίαις παρὰ ταύτας.

[2]) S. Th. expos. in Hebr. cap. 9. lect. 1; et s. th. I. II. qu. 103 art. 2.

[3]) Ueber die Wirksamkeit der alttest. Sacr. sind die verschiedensten Ansichten aufgestellt worden: 1) die Pharisäer und Judaisirenden (Act. 15, 1. 5; Gal. 2, 3.) hielten sie für nothwendige Mittel zur Erlangung des ewigen Heiles. — 2) Hugo von St. Victor (de sacr. leg. nat. et script. M. tom. 176. pag. 295. — de Sacr. l. 1. par. 9. c. 1.) vertheidigt die Ansicht,

hängig von der heiligenden Kraft des künftigen Opfers Christi, die übernatürliche Rechtfertigung weder ex opere operato, noch ex opere operantis bewirken konnten. Aber auch im anderen Falle konnten sie nicht aus sich und unabhängig von der subjectiven Disposition des Empfängers, etwa durch eine ihnen aus dem Leiden Christi zukommende Kraft (ex opere operato) rechtfertigen, weil sie als Typen die Kraft des künftigen Leidens noch nicht in sich aufnehmen, folglich auch nicht in der Kraft desselben

---

dass sie die Heiligung der Seele bewirkten, weil sie Vorbilder der Sacr. des N. B. waren, während letztere kraft der ihnen eigenen und von Gott in sie gelegten Weihe die Gnade verleihen. Durandus (IV. S. dist. 1. qu. 5) legt wenigstens der Weihe Aarons; Paludanus der Busse und Ehe im A. B. eine übernatürliche Gnadenwirkung bei. — 3) Nach Alexander von Hales waren sie eingesetzt in remedium poenae et culpae moralis (IV. qu. 6. mbr. 2. art. 3. § 1.); durch den Glauben an Christus disponirten sie zur Gnade und waren eine nothwendige Bedingung ihrer Mittheilung. — 4) Nach Bonaventura (IV. S. dist. 1. art. 1. qu. 5) wirkten sie die Gnade ex opere operato, wenn auch nur accidentell durch den Glauben; denn sie bezeichneten primär den Glauben an Christus und waren ein Glaubensbekenntniss. — 5) Gleiche Wirksamkeit mit den christlichen Sacr. legten ihnen die Socinianer (Katech. Racov. c. 4; Socin. disput. de bapt.) und die Reformatoren bei; denn beiderlei Sacr. waren nach ihnen nur zu dem Zwecke eingesetzt, die Gläubigen von den Ungläubigen zu unterscheiden (Socin.), oder als Unterpfänder der göttlichen Verheissungen den Glauben im Empfänger zu vermehren (Calv. Zwing.). Auch Gerhard (loc. theol. fol. 117.), Quenstedt (theol. didact. polem. p. 943.), Wangemann (das Opfer nach Lehre der hl. Schrift. I., 127; II. 341) u. A. schreiben ihnen dieselbe Wirksamkeit, wie den neutest. zu. — 6) Im Gegensatze dazu spricht der Lombarde IV. dist. 1. ihnen jede Bedeutung für das ewige Heil ab; er meint, sie seien nur eingesetzt als eine Last für das Volk Israel, um es dem Fleische nach zu heiligen; aber Gnade hätten sie weder durch ihren Ritus, noch durch die guten Acte des Empfängers bewirkt. Auch Hanneberg (die relig. Alterthümer, S. 455.), Delitzsch (Commen. zum Hebr.-B. S. 736 ff.), Philippi (kirchl. Glaubenslehre, 4. Bd. 2. Hlfte. S. 279), Thomasius (Christi Person und Werk. 3. Th. 1. Abth. S. 39), Baehr (l. c. II. 464) beschränken die Wirksamkeit und Bedeutung der mosaischen Culteinrichtungen nur auf die levitische Heiligung und die Zugehörigkeit zum Volke Gottes. — 7) Nach dem hl. Thomas bewirkten sie die heiligmachende Gnade nicht in eigener Kraft, auch nicht als Werkzeuge Christi, oder als moralische Ursachen; sie waren nur quaedam protestationes fidei, passionem Christi significantes et effectus ejus; non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad gratiam justificantem conferendam, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur (suscipientes), s. th. III. qu. 62. art. 6.

als Werkzeuge oder Ursachen der Gnade wirken konnten. — Das Florentiner Decret (pro Arm.) sagt in dieser Beziehung: Sacramenta V. L. non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant; damit ist ausgesprochen, dass sie in keinerlei Weise, weder durch ihre eigene Kraft, noch in Kraft des Leidens Christi, das sie nur vorbildeten, Ursachen der Gnade genannt werden können. — Dass sie aus eigener Kraft und unabhängig vom Opfer Christi in keiner Beziehung rechtfertigen konnten, ist beständige Lehre des hl. Paulus die er in 3 Briefen (ad Rom., Gal., Hebr.) ausführlich behandelt. Seine Hauptbeweise dafür sind diese: 1) Hätten sie aus eigener Kraft übernatürliche Rechtfertigung geben können, dann hätten sie auch wahre Versöhnung mit Gott schon vorausgesetzt, und der künftige Erlösungstod Christi wäre ganz ohne Nutzen und durchaus überflüssig gewesen; es ist aber undenkbar, dass Gott seinen geliebtesten Sohn ohne allen Nutzen in einen so schmerzlichen Tod hingegeben habe.[1] — 2) Sehr oft unterscheidet Paulus die Werke des Gesetzes, zu denen er auch die Sacr. des A. B. rechnet, von dem Glauben, und stellt beide einander gegenüber; erstere, sagt er, rechtfertigen nicht, sondern nur der Glaube an Christus; indem er aber die Gesetzeswerke vom Glauben trennt, betrachtet er sie ohne Beziehung zu Christus, also für sich nach ihrer eigenen immanenten Kraft; demnach spricht er ihnen nach dieser Beziehung jedes Vermögen, übernatürlich zu rechtfertigen, ab. Als Grund aber, warum sie diess nicht vermochten, gibt er 3) ihren zeitlichen, irdischen, fleischlichen Charakter an, wesshalb er sie στοιχεῖα τοῦ κόσμου, oder auch δικαιώματα σαρκός nennt; aber quod est pure corporale, non mundat animam, quia non agit in animam;[2]) wie daher die Opfer, die im Blute von Thieren und Böcken bestanden, nicht heiligen konnten, weil sie irdisch, körperlich waren, so konnten es die Sacr., die aus rein natürlichen Handlungen bestanden, ebenso wenig. Daher nennt er sie, wie die übrigen Culteinrichtungen, 4) geradezu ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα; schwach waren sie, weil sie nicht von Sünden

---

[1]) Gal. 2, 20. f. cf. M. Victorin. ad h. l. M. tom. 8. pag. 1166. Chrysostom. ad h. l. — S. Th. III. qu. 62. art. 6.

[2]) Rom. 3, 20. 28; 4, 2. 3. 13. ff. — Gal. 2, 16; 3, 2. 5. 6. 8. 10. 11. ff. Gal. 4, 3. 9. — Hebr. 9, 10. — S. Thom. expos. in Hebr. c. 9. lect. 2.

reinigen konnten; und diese Schwäche hatte ihren Grund in der Armuth derselben, weil sie in sich keine Gnade enthielten; darum erklärt er sie gegenüber den neutest. Gnadeneinrichtungen für unnütz, ja sogar für verächtlichen Auswurf — σκύβαλα; da er bei dieser Vergleichung die δικαιοσύνη ἐκ Θεοῦ διὰ πίστεως Χριστοῦ der gesetzlichen gegenüberstellt, so konnte er von den alttest. Sacr. nur desshalb so verächtlich reden, weil sie ohne Glauben für die übernatürliche Heiligung keinen Werth hatten.[1]) Er drückt sie auf alle mögliche Weise herab, indem er sagt, sie hätten nur Zorn und Kenntniss der Sünde, Uebertretungen des Gesetzes und Vermehrung der Sünden gewirkt und wegen ihrer Ohnmacht zu rechtfertigen abgeschafft werden müssen; er nennt sie διακονία τοῦ θανάτου, τῆς κατακρίσεως, die desshalb keine innere Heiligung, sondern nur äussere, fleischliche bewirken konnten, und so oft wiederholt werden mussten.[2]) — 5) Er weist darauf hin, dass im A. B. nicht bloss die gläubigen Juden, sondern sogar die Heiden, die von dem mosaischen Gesetze mit seinen Sacr. nichts wussten, gerechtfertigt wurden, wenn sie gläubig das Naturgesetz beobach-

---

[1]) Gal. 4, 9. cf. S. Th. s. th. III. qu. 62. art. 6. — I. II. art. 103. art. 2. — Phil. 3, 7. 8.; nach v. 5. hat er besonders die Beschneidung im Auge. — Hebr. 7, 18. f. — Die Beweiskraft dieser Stellen kann nicht durch den Einwand entkräftiget werden, der Apostel habe im Gal.-Briefe die Legalien nicht an sich, sondern in sofern sie zur christlichen Zeit noch beobachtet wurden, gemeint, so dass der Sinn wäre, sie seien desshalb so schwach, weil sie in der christlichen Zeit todt geworden seien; denn zu der Zeit, als der Apostel diesen Brief schrieb, waren sie noch nicht mortifera; sie waren nur nicht mehr verpflichtend; hinsichtlich der Rechtfertigung hatten sie damals noch dieselbe Kraft oder Schwäche, wie in der Zeit vor Christus; waren sie nach Christus egena, infirma, stercora, so mussten sie es auch vorher sein. Ferner will er den Irrthum der Juden, dass das Gesetz allein, ohne Christus und ohne den Glauben an ihn rechtfertigen könne, widerlegen; darum musste er zeigen, dass die Legalien niemals, weder vor Christus, noch nach ihm, aus eigener Kraft und ohne Glauben rechtfertigen konnten; darum sagt er Hebr. 7, 18. 19. nicht, desshalb sei das Gesetz schwach und unnütze geworden, weil es mit Christus abgeschafft wurde, sondern gerade umgekehrt, desshalb sei es mit seinen liturgischen Institutionen nach Christus abgeschafft worden, weil es in sich schwach war und keine immanente Kraft zu rechtfertigen hatte.

[2]) Rom. 3, 20; 4, 15; 7, 6. 7. ff.; 5, 20; Gal. 3, 19. — Hebr. 7, 18. f. — II. Cor. 3, 7. — Hebr. 7, 19; 9, 9; 10, 1.

teten,[1]) und dass nicht einmal Abraham durch das Gesetz und die Beschneidung gerechtfertigt wurde. Aus diesen Thatsachen folgert er dann, dass die Rechtfertigung weder aus der Beschneidung, noch aus anderen Legalien kommen konnte. — So enthielten also die alttest. Sacr. als Fleischessatzungen keine höhere, übernatürliche Kraft; daher konnten sie auch aus sich allein keine Gnade mittheilen, und keine Rechtfertigung ex opere operato geben. Ja nicht einmal ex opere operantis konnten sie dieses, wenn sie ohne den Glauben an Christus empfangen wurden; denn nur übernatürliche Werke, welche durch den Glauben mit Christus in Verbindung gesetzt werden, können zur Rechtfertigung in irgend einer Weise mitwirken; wurden aber diese Sacr. ohne Glauben empfangen, so standen sie zum Glauben im Gegensatze und ermangelten jedes übernatürlichen Momentes; daher galt auch von diesem Empfange das Wort des Apostels: ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ. Rom. 3, 20.

Aber es konnten diese Sacr. auch mit gläubiger Gesinnung empfangen werden; da sie Typen der künftigen Erlösung waren, so konnte der Israelite bei ihrem Empfange mit dem Auge übernatürlichen Glaubens auf den künftigen Erlöser hinblicken und wenigstens implicite die christliche Erlösung gläubig umfassen. So waren sie nicht blos objectiv durch ihre typische Bedeutung, sondern auch subjectiv durch den Glauben mit Christus und seinem künftigen Erlösungswerke in Verbindung gesetzt. Daher entsteht die Frage, ob sich nicht mit diesen Sacramenten die rückwärtswirkende Kraft des Leidens Christi verband, so dass sie durch dieselbe Ursachen oder Kanäle der heiligmachenden Gnade wurden und ex opere operato den Empfänger heiligen konnten. Nach dem hl. Paulus muss auch dieses in Abrede gestellt werden. Denn 1) Rom. 2, 26. f. vergleicht er die Juden, welche die Beschneidung und die übrigen Sacr. hatten, mit den Heiden, welche von all diesem nichts hatten, und sagt, wenn beide in gläubiger Gesinnung mit der göttlichen Gnade das Gesetz beachten, das sie verpflichtet, dann erlangt der Heide ohne Beschneidung und Sacr. das Gleiche, was bei den Juden durch die Beschneidung symbolisirt ist, nemlich übernatürliche Rechtfertigung; daraus

---

[1]) Rom. 2, 26; 4, 2. 3. 10. f.; Gal. 3, 6. ff.

schliesst er 3, 1. 9, dass die Juden wegen ihrer Sacr. in Bezug auf die Rechtfertigung keinen Vorzug vor den Heiden haben, nicht bloss desshalb, weil beide in gleicher Weise Sünder und der Gnade bedürftig sind, sondern weil sie beide auch in gleicher Weise, durch den Glauben nemlich, gerechtfertigt werden.[1]) Standen aber beide hierin einander vollkommen gleich, und hatten die Heiden in ihren Culten kein Sacr., das ex opere operato die Gnade bewirken konnte, so muss das Gleiche auch bei den Juden der Fall gewesen sein; denn hätten die jüdischen Sacr., mochten sie nun mit oder ohne Glauben empfangen werden, die Gnade so sicher bewirkt, so hätten die Juden einen sehr grossen Vorzug vor den Heiden gehabt und sich desselben auch rühmen können; sie hätten mit ihren Sacr. das Heil ebenso sicher und leicht erlangen können, wie im N. B. mittels der christlichen, und Paulus hätte im Röm.-Br. nicht mehr den Satz vertheidigen können, es sei zur Erlangung des ewigen Heils für Juden und Heiden gleich nothwendig, den christlichen Glauben anzunehmen und in die Kirche einzutreten. — 2) Die neutest. wirken die Gnade ex opere operato, und diess deutet Paulus an, indem er ihnen die Prädikate: sanctificant, regenerant, mundant in conscientia, justificant, renovant,

[1]) Gerade diese Gleichstellung beider hinsichtlich der Rechtfertigung behandelt Paulus Rom. cc. 2. 3. 4. sehr ausführlich; er sagt: Die Juden bedürfen die Gnade, die im Evangelium mitgetheilt wird, ebenso sehr, wie die Heiden, weil beide in gleicher Weise strafbare Sünder sind und den Zorn des gerechten Richters zu fürchten haben, der beide nach derselben Norm der Gerechtigkeit, ohne Ansehen der Personen und ohne Rücksicht auf nationale Vorrechte, richten wird; die Juden haben ebenso wenig, wie die Heiden, in ihrem Culte ein Mittel, wodurch sie sich von Sünden reinigen können, weil das Gesetz die Aufgabe hatte, die Erkenntniss der Sünde zu vermitteln, und es unmöglich ist, dass jene schwachen Elemente eine wahre Versöhnung bewirken; darum haben beide in gleicher Weise die göttliche Gnade und die Annahme des christlichen Glaubens nothwendig, um sich zu retten; und Niemand kann sich brüsten, dass er durch seine Werke, oder durch die Werke des Gesetzes die Gnade erlangen könne, da nicht einmal der gläubige Patriarch Abraham durch die Beschneidung oder ein anderes Sacr. gerechtfertigt worden ist, sondern, wie die Heiden und übrigen Patriarchen vor ihm, allein durch den Glauben, ohne die Werke des Gesetzes. Auf Seite Gottes hebt er hervor, dass nur jene Rechtfertigung mit dem Grunddogma des A. B., dem Monotheismus, übereinstimme, welche für Juden und Heiden in ganz gleicher Weise durch den Glauben mit Ausschluss aller Gesetzeswerke erfolge.

nova creatura etc. beilegt; bei den alttest. gebraucht er niemals diese Ausdrücke, wohl aber andere, die das Gegentheil bezeichnen: mundant carnem, damnatio, non justificant apud Deum, abundare faciunt delictum;[1]) darum legt er diesen eine ganz andere Wirksamkeit bei, als den ersteren. Die objective Wirksamkeit ex opere operato ist ein so grosser Beweis der göttlichen Liebe und Allmacht, und ein so hoher Vorzug, dass er nur der messianischen Zeit aufbewahrt sein konnte. — 3) Diese Sacramente konnten, wie der hl. Thomas lehrt,[2]) weder physische, noch moralische Ursachen der Gnade sein, weil das Verdienst des Leidens Christi ihnen in keiner Weise inhäriren konnte; α) nicht physische Ursachen; denn sie konnten in der Kraft des Leidens Christi noch nicht thätig sein. Die thatsächliche Zuwendung des Verdienstes Christi zur Rechtfertigung kann nemlich entweder durch eine selbstthätige, geistige Annäherung der Menschen an Christus im Glauben, oder durch eine im Namen und in der Kraft Christi an ihnen vollzogene äussere Handlung — durch die Sacr. — geschehen. Im ersteren Falle verbindet sich die Kraft des Leidens Jesu den Menschen durch einen Act der Seele, und so kann dieses Leiden schon wirken, noch ehe es thatsächlich existirt, wie ja auch die causa finalis noch nicht thatsächlich existiren muss, um wirksam und bestimmend auf die menschliche Seele einwirken zu können. Bei den Sacr. aber geschieht die Zuwendung der Verdienste Christi durch eine äussere Handlung, d. h. durch den thatsächlichen Gebrauch einer dem Menschen äusseren Sache; diese kann niemals ihren eigenthümlichen Erfolg beursachen, so lange sie nicht nach all ihren Theilen wirklich existirt, weil die causa efficiens ihrem completen Sein nach immer früher sein muss, als ihr Effect. Soll daher das Leiden Christi durch den äusseren Gebrauch der Sacramente heiligend auf die Menschen wirken, so muss es nothwendig zuerst thatsächlich vollbracht sein; daher kann es sich, weil es den neutestamentlichen Sacramenten vorausgeht, als „causa activa operans per illa" mit diesen ver-

---

[1]) Eph. 5, 26; Tit. 3, 5. — I. Pet. 1, 3; Hebr. 9, 14; 10, 22; 6, 6; 9, 13. — II. Cor. 5, 17; 3, 9. — I. Cor. 6, 11; Rom. 4, 2; 5, 20; 7, 8. 11.

[2]) S. th. III. qu. 62. art. 6. Cf. I. II. qu. 103. art. 2. Cf. Comm. Cajet. in III. qu. 62. art. 6. — Scheeben, Dogm. 3. Bd. S. 352. 355 ff.

binden, und seine Verdienste durch dieselben, wie durch Kanäle, auf die Menschen überleiten; mit den alttestamentlichen Sacr. dagegen konnte es sich nicht so verbinden, weil es ihnen nicht praeexistirte; desshalb konnte in ihnen die Kraft des Leidens Christi nicht enthalten sein, und sie konnten in dieser Kraft auch keine Gnade bewirken. — β) Auch keine moralischen Ursachen; denn in diesem Falle hätten die sacramentalen H ndlungen im A. B. der Art sein und einen solchen Werth haben müssen, dass sie Gott veranlasst und bestimmt hätten, dem Empfänger, directe und getrennt vom sacramentalen Zeichen, die Gnade jedesmal auf den Empfang hin unfehlbar zu ertheilen. Dazu hätte aber Gott durch die alttest. Sacr. nur bestimmt werden können, entweder weil sie, wie die neutest., den Werth der Erlösung schon in sich enthielten, oder weil sie Typen künftiger Geheimnisse und Sacr. waren. Ersteres war nicht der Fall, weil die Erlösung noch nicht gesetzt war; aber auch letzteres nicht; denn die Kraft, typisch auf Christi Leiden hinzuweisen und es einiger Massen zu vergegenwärtigen, hatten diese Zeichen nicht aus sich selbst, sondern aus freier Anordnung Gottes; darum waren sie nur Zeichen der göttlichen Anordnung, aber keine Ursachen der Gnade, wie denn auch Paulus an ihnen immer nur das Bezeichnen der Gnade — figurae[1]) —, und nie das Beursachen derselben

[1]) Col. 2, 17; I. Cor. 10, 6; Hebr. 10, 1. — S. Th. s. th. III. qu. 62. art. 1. — IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 5. in sol. 1. Secundum hoc nulla esset vel modica praeeminentia sacramentorum N. L. ad sacramenta V. L., quia etiam Sacramenta N. L. a fide et significatione causandi efficaciam habent. Et ideo aliqui dicunt, et melius, quod nullo modo ipsa sacr. V. L., i. e. opus operatum in eis gratiam conferebat. — Capreol. IV. S. dist. 2. qu. 2. art. 1. et 3. ad concl. — Auch in ihrem Rituale ist es angedeutet, dass sie keine Gnade verleihen konnten; denn als sacramentaler Effect der einzelnen Sacr. wird immer nur Nachlass oder Tilgung der Einen Sünde angegeben, für die speciell der Ritus angewendet wurde; kein Sacr. wirkte Tilgung aller verschiedenen Arten von Unreinheiten, die der Empfänger an sich hatte. So tilgten die Reinigungen der Aussätzigen keine andere Unreinheit, als die des Aussatzes; war neben dieser noch eine andere Art der Unreinheit vorhanden, so musste sie durch neue Reinigungsmittel gehoben werden, die für dieselbe im Gesetze genau vorgeschrieben waren. Wenn auch am Versöhnungstage allgemeine Versöhnung dem Volke zu Theil wurde, so musste doch jeder Einzelne seine besonderen Unreinigkeiten (bei Aussatz, Berühren von Leichen etc.) durch die vorgeschriebenen Reinigungen noch eigens

hervorhebt. Ferner waren diese sacramentalen Handlungen moralisch weder Handlungen Christi, die in seiner Gewalt und in seinem Auftrage vollzogen wurden, noch Acte Gottes; daher war in ihnen nichts vorhanden, was Gott zur Ertheilung seiner Gnade hätte bestimmen können, abgesehen davon, dass die Annahme einer moralischen Causalität für die alttest. Sacr. jeden Vorzug der christlichen vor den ersteren beseitigen würde. Hätte sich aber Gott ganz frei bestimmen lassen, auf das typische Zeichen hin jedes Mal seine Gnade ganz sicher zu ertheilen, so würden sie nicht mehr causae morales genannt werden können. Weil also diese Sacr. in keiner Weise die Kraft des Leidens Christi mitgetheilt haben konnten, darum vermochten sie weder physisch noch moralisch die Gnade aus sich und durch ihre sacramentale Handlung zu bewirken. — So konnte die Gnade ihr sacramentaler Effect nicht sein; sie gehört eben nicht zum Wesen des A. B., weil sie durch Christus geworden; darum konnten jene Sacr. sie auch nicht enthalten und noch weniger beursachen, so dass der heilige Johannes 1. 17 sie dem Gesetze, das tödtet, gegenüberstellen konnte. Im A. B. strömte die Gnade von Christus aus und wirkte auf die vorchristliche Menschheit zurück, aber so, dass sie nicht durch das Gesetz, auch nicht durch Sacr., sondern nur durch subjective Annäherung der Menschen an Christus im Glauben vermittelt werden konnte.

Gegen die Wahrheit, dass die Sacr. des A. B. keine Ursachen der Gnade waren, erhebt sich eine Schwierigkeit, die von der Beschneidung hergenommen wird. Viele Väter und Theologen hielten nemlich die Beschneidung für das ordentliche Mittel zur

---

tilgen. Diess war ein sicheres Zeichen, dass die alttest. Sacr. die übernatürliche Gnade nicht ex opere operato bewirken konnten; denn sonst hätte der einmalige gültige Empfang eines einzigen Sacr. zu gleicher Zeit alle Sünden getilgt, weil die Gnade alle zumal hinwegnimmt. — Wirc. t. 5. p. 50. — Bellar. l. c. p. 173, 175, wo auch die Väter für diese Lehre angegeben sind, denen noch folgende beigefügt werden können: Jren. adv. haer. l. 4. cc. 14. 16. 17. 18. (al. 28. 31. 32. 34.) M. ser. gr. tom. 7. p. 1011, 1016, 1019 f. — Chrysost. de bapt. Christ. n. 3. (Maur. tom. 2. p. 370) — hom. 14. in Joh. (tom. 8. pag. 79) — August. de spir. et lit. M. tom. 44. p. 199. — de pec. mer. et remiss. l. 1. c. 11. M. tom. 44. p. 116. — de grat. Chr. et pecc. orig. l. 2. c. 25. tom. 44. p. 399. — cont. 2 epist. Pelag. l. 1. c. 8.; l. 3. c. 4. M. tom. 44. p. 556. 592. f. — tract. 41. in Joh. n. 6. tom. 35. p. 1695. f. — epist. 82. (al. 19.) ad Hieron. c. 2. n. 14. M. tom. 33. p. 281.

Tilgung der Erbsünde im A. B. Darum muss hier zur Erledigung dieser Schwierigkeit untersucht werden, 1) ob es vor Christus ein ordentliches Mittel zur Tilgung der Erbsünde gab; 2) ob die jüdische Beschneidung dieselbe ex opere operato tilgte?

1) Ein solches Heilmittel für die unmündigen Kinder wird weder in der hl. Schrift, noch bei den Vätern vor Augustin erwähnt; er war der erste, der ein solches gegen die Pelagianer vertheidigte.[1]) Ihm folgten Prosper von Aquitanien, Isidor, Beda, und Andere.[2]) Alle Theologen der Scholastik haben in ihren Commentaren zum IV. Buche der Sentenzen Dist. 1. 2. diese Lehre mit seltener Einstimmigkeit vorgetragen, so dass sie wohl als sententia communis[3]) gelten muss. Sie führen als Grund an, dass Gott das Heil aller Menschen will; darum muss er auch allen ohne Ausnahme die zur Erlangung des Heiles nothwendigen Gnaden, und desshalb auch den unmündigen Kindern ein Heilmittel zur Tilgung der Erbsünde geben; denn diese Tilgung war jeder Zeit nach dem Sündenfalle zum Heile nothwendig; die Erwachsenen konnten wohl durch persönliche Acte des lebendigen Glaubens die Erbsünde und alle actuellen Sünden tilgen; aber bei den unmündigen Kindern war diess unmöglich, weil sie übernatürliche Acte nicht setzen konnten; darum musste Gott, der seine Gläubigen niemals ohne die zum Heile nothwendigen Gnaden lässt, auch diesen Kindern ein wirksames Mittel zur Tilgung der Erbsünde geben.[4]) Dasselbe bestand nach dieser Ansicht in einem

---

[1]) Augustin. cont. Jul. l. 5. c. 11. M. tom. 44. p. 809 f. — de nupt. et concup. l. 2. c. 11. tom. 44. p. 450. — de pecc. mer. et rem. l. 2. c. 9. tom. 44. p. 179 f.

[2]) Prosper, lib. de prom. Dei, l. 1. c. 4. et 14. tom. 51. pag. 737, 745. — Isidor, l. in Gen. c. 13. t. 83. p. 242. — Gregor. Mag. Moral. l. 4. c. 2. 3. t. 75. p. 635. — Beda Ven. l. 1. in Luc. c. 2. t. 92. p. 336 f. — Innocent. III. cap. Major. de bapt. — Hugo de St. Vict. l. 2. de Sacr. par. 6. c. 3. t. 176. p. 448. f. Andere Väter cf. Frassen, Scot. Academ. tom. 4. p. 25.

[3]) Suarez, t. 20. disp. 4. sect. 1. n. 5. nennt diese Ansicht dogma certum ac indubitatum. Cf. Kathschthaler, theol. dogm. p. II. de sacr. sect. 1. c. 2. art. 2.

[4]) Cf. Duns Scot. in 4. S. dist. 1. qu. 7. — S. Th. s. th. III. qu. 61. art. 3. — IV. S. dist. 1. qu. 2. art. 6. quaest. 1. et 2. — dist. 1. qu. 2. art. 4. in sol. 2. — Drouven, de re sacram. pag. 18. — Suarez, l. c. n. 5. Innocent. III. l. c.

religiösen Cultacte, wodurch die Eltern ihr Kind Gott und der wahren Religion weihten. Denn es geziemte sich, dass die Kinder durch diejenigen sich Gott weihten, welchen die Sorge um sie oblag, und von denen sie die Erbsünde hatten; weil aber das Fundament jeder Rechtfertigung der Glaube ist, darum sollte diese Weihe durch eine religiöse, sichtbare Caeremonie geschehen, in der sich der Glaube an Christus, und die Zugehörigkeit zur sichtbaren Gemeinde der Gläubigen äusserlich aussprach. Denn die Sichtbarkeit der Kirche Gottes, die sinnlich-geistige Natur des Menschen und die Pflicht, den Glauben auch äusserlich zu bekennen, machten es nothwendig, den rechtfertigenden Glauben auch äusserlich durch einen religiösen Act auszudrücken, und da die unmündigen Kinder für sich selbst einen solchen Act nicht setzen konnten, so musste er durch ihre juridischen Stellvertreter, die Eltern, gesetzt werden, so dass die Kinder durch diese ihren Glauben äusserlich bekannten.[1]) Im Naturgesetze war dieser religiöse Act weder inhaltlich noch rituell von Gott näher bestimmt, sondern ganz der freien Wahl der Gläubigen überlassen, die ihren Glauben durch Gebet, Opfer oder andere heilige Handlungen[2]) ausdrücken konnten. Auf die Setzung dieser Acte hin, die viele Theologen sacramentale nennen, wollte Gott den Kindern in unfehlbarer Weise seine Gnade verleihen. — Der religiöse Cult, der im Naturgesetze ganz unbestimmt und dem freien Ermessen der Gläubigen überlassen war, wurde aber im mosaischen Gesetze nach Inhalt und Ritual genau von Gott bestimmt und vorgeschrieben. Unter Abraham wurde zuerst auf göttlichen Befehl die Beschneidung eingeführt, die an den Knaben nach der Bestimmung des späteren Gesetzes (Lev. 12, 3; Luc. 2, 21) am achten Tage

[1]) S. Thom. IV. S. dist. 1. qu. 2. art. 6. — Bonav. (IV. S. dist. 1. art. 2. qu. 1. 2.) meint, es sei schon der innere Glaube der Eltern, womit sie das Kind Gott weihten, hinreichend gewesen; andere Theologen, wie Alex. von Hal., Scotus etc. fordern, gestützt auf Augustin (cont. Julian. l. 5. c. 11. M. tom. 44. p. 809.) und auf das Werk des Abtes Arnald: de card. Christi oper. c. 2. de circum. (fälschlich dem Cyprian zugeschrieben, M. tom. 189. pag. 1623.) einen äusseren Act; dem stimmt auch der heilige Thomas s. th. III. qu. 70. art. 4. ad 2. bei.

[2]) S. Thom. III. qu. 60. art. 5. ad 3. — qu. 61. art. 3. ad 2: Sacramenta vet. L. comparantur ad Sacramenta, quae fuerunt ante legem, sicut determinatum ad indeterminatum. — Cf. Kathsch. l. c. p. 22.

nach der Geburt vollzogen werden sollte. Von dieser Zeit an war die Beschneidung nach göttlicher Anordnung die erste religiöse Caeremonie, durch welche bei den Juden die Knäblein Gott geweiht und seiner sichtbaren Gemeinde einverleibt werden sollten. Daher entsteht die Frage:

2) ob die Beschneidung die Erbsünde tilgte. Die meisten griech. Väter und von den latein. jene,[1]) welche vor Augustin lebten, sagen von ihr nur, sie sei von Gott eingesetzt, um die Israeliten als das auserwählte Volk Gottes von den übrigen Völkern zu unterscheiden, um ihnen eine äussere Heiligkeit zu verleihen und die geistige Beschneidung in der christlichen Taufe vorzubilden; darüber aber, ob sie ein Mittel zur Tilgung der Erbsünde war, sprechen sie sich weder bejahend noch verneinend aus. Erst der hl. Augustin lehrte, dass sie ein solches Mittel gewesen sei, indem sie für die jüdischen Knäblein an die Stelle jenes unbestimmten Heilmittels trat, bei dessen Gebrauche den Kindern unter dem Naturgesetze die Erbsünde erlassen wurde; Gott selbst habe bei den Juden die Caeremonie, durch welche die Knaben ihm geweiht werden sollten, genau bestimmt, und darum sei sie für die Knaben von 8 Tagen ein nothwendiges Mittel des Heiles gewesen, während jene, die vor dem achten Tage starben, und auch die Mädchen durch das allgemeine, unbestimmte Heilmittel, das schon im Naturgesetze galt, gerechtfertigt werden konnten.[2]) Diese Lehre vertheidigten nach Augustin fast alle lat.

---

[1]) Ausser den S. 2. 3. citirten Stellen aus Justin. Iren. Orig. Epiph. Euseb. Cyrill.-Alex. Athanas. Chrysost. Damasc. Oecum. Theophyl. Tertull. Cypr. Ambros. Hieron. Isid. seien noch folgende erwähnt: Epiphan. haer. 30. M. ser. gr. tom. 41. p. 469. f. — Euseb. de praep. Evang. l. 7. c. 10. M. ser. gr. tom. 21. pag. 526. — Cyrill. Alex. in Joh. l. 1. M. ser. gr. t. 73. p. 174. — Hieronym. in ep. ad Gal. l. 2. in c. 5. M. tom. 26. p. 398. — Auctor de altercat. Ecc. et Synag. M. tom. 42. p. 1134.

[2]) Cf. die S. 4 citirten Stellen des hl. Augustin; dazu noch: de poen. et med. c. 5. tom. 39. p. 1548. — tract. 30. in Joh. sagt er, die Beschneidung musste desshalb auch am Sabb. geschehen, weil sie übernatürlich heiligte; als Beweis führt er Gen. 17, 14 an, wo er nach der Sept. las: cujus praeputii caro circumcisa non fuerit octavo die; der Bund, der durch Unterlassung der Beschneidung verletzt werde, ist ihm jener, den Gott mit Adam geschlossen, und den Adam durch seine Sünde gebrochen hatte; er legt der Stelle folgenden Sinn unter: durch die Erbsünde hat jedes Kind diesen

Väter und alle Scholastiker des Mittelalters einstimmig,[1]) so dass der hl. Thomas von ihr sagen konnte:[2]) „ab omnibus communiter ponitur, quod in circumcisione peccatum originale remittebatur,“ und sie auf die Auctorität des hl. Augustin hin unbedenklich zur seinigen machte. — War aber die Beschneidung ebenso, wie das unbestimmte Heilmittel im Naturgesetze, für die jüdischen Knäblein von acht Tagen ein Mittel zur Tilgung der Erbsünde, so entsteht die Frage, wie bewirkte sie die Rechtfertigung dieser Kinder? wirkte sie, da dieselben zu persönlichen Heilsacten, somit zur Rechtfertigung ex opere operantis, noch ganz unfähig waren, gleich der Taufe ex opere operato, oder war die Rechtfertigung in anderer Weise mit ihr verbunden? — Wir sagen: Die Beschneidung tilgte die Erbsünde nicht ex opere operato,[3]) d. h. sie hatte in

Bund gebrochen, und muss desswegen, wenn es sich nicht durch die Beschneidung von dieser Sünde reiniget, von der ewigen Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen bleiben. Cf. Suarez t. 20. disp. 5. sect 1. n. 12.

[1]) Ausser den S. 55 citirten Vätern seien noch erwähnt: Prosper, Chron. integ. M. tom. 51. p. 537. — Jvo, in decr. p. 1. c. 49. tom. 161. p. 80. — Beda, Bernh. Rupert., die S. 4. sub n. 3. citirt sind. Die Scholastiker sind Suarez. t. 20. l. c. n. 10 angegeben.

[2]) S. th. III. qu. 70. art. 4; IV. S. dist. 1. qu. 2. art. 4; dist. 1. qu. 2. art. 6. in sol. 2. — de ver. qu. 28. ad 12: In quocunque statu post peccatum fuit aliquod remedium, per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur. — Cf. expos. in ep. ad Rom. 4. lect. 2.; 9. lect. 5; s. th. III. qu. 62. art. 6. — Capreol. IV. S. dist. 2. qu. 2. art. 3. — Wirc. l. c. p. 52.; Clericat. decis. sacr. t. 1. l. 3. dec. 17. n. 35; Suarez. t. 6. l. 9. c. 7. n. 5; Kathsch. l. c. S. 24. — Gegen diese Lehre kann man sich nicht auf die Väter vor Augustin berufen; denn wenn sie auch einen anderen Zweck der Beschneidung angeben, so schliessen sie doch den der Tilgung der Erbsünde nicht aus; vielmehr sind beide Zwecke sehr wohl mit einander vereinbar; wenn nemlich der Beschnittene durch diesen Ritus in den Freundschaftsbund mit Gott aufgenommen wurde und das Anrecht auf besonderen göttlichen Schutz erhielt, dann war es angemessen, dass auch das Feindschaftsverhältniss der Erbsünde gehoben wurde, damit der Bund fester, und die Unterscheidung von den Ungläubigen intensiver würde. Wäre die Beschneidung nicht zugleich ein Mittel der Rechtfertigung für die Kinder gewesen, so könnte kein Grund angegeben werden, warum dieser schmerzliche Ritus schon im zartesten Alter so strenge gefordert und nicht etwa bloss für die Erwachsenen vorgeschrieben worden wäre.

[3]) Ueber das Verhältniss der Beschneidung zur Rechtfertigung wurden in der Scholastik verschiedene Ansichten aufgestellt; cf. S. Th. IV. S. dist. 1. qu. 2. art. 4. qu. 2. — s. th. III. qu. 62. art. 6. ad 3; qu. 70. art. 4.

sich und durch sich selbst keine solche Kraft, dass durch blosse Setzung des sacramentalen Zeichens die Gnade unfehlbar gegeben worden wäre; sie war in keiner Weise Ursache derselben, darum konnte sie dieselbe den Kindern auch nicht verleihen, so dass sie sich hinsichtlich ihrer sacramentalen Wirksamkeit in nichts von den übrigen alttest. Sacr. unterschied. — Diess ist die Lehre des heil. Paulus. Denn 1) Rom. 3, 1 stellt er die Frage, welchen

---

Eine Wirksamkeit ex opere operato nach Art der neutest. Sacr. legten ihr bei: 1) Paludanus, der ihr eine physische Wirksamkeit IV. dist. 1. qu. 5. art. 4. vindicirt; 2) Durandus, der sie, wie die neutest. IV. dist. 1. qu. 5. 7. als Bedingung gelten lässt, auf die hin Gott seine Gnade verleiht; 3) Scotus, der ihr, wie den neutest. Sac., eine moralische Wirksamkeit IV. dist. 1. qu. 6. et 7. zutheilt. Alex. von Hal., IV. qu. 6. mbr. 4. art. 1. et 2; mbr. 3. art. 2. et 3; qu. 8. mbr. 3. art. 5. § 2. lässt sie auf die Gnadenertheilung einen disponirenden Einfluss ausüben (cf. Schätzler, Wirksamkeit d. Sacr. S. 315); Gabriel Biel betrachtet sie als conditio sine qua non IV. dist. 1. qu. 4. art. 1. Weil man aber doch einen Unterschied zwischen den alttest. und christl. Sacr. festhalten wollte, liess man die Beschneidung einen geringeren Effect hervorbringen, als die Taufe. 1) der Lombarde IV. S. dist. 1. nahm an, die Beschneidung habe nur die Erbsünde gehoben, aber keine Gnade gegeben, so dass der Defect der schuldigen Heiligkeit blieb und nur die ungeordnete Concupiscenz nicht zur Schuld angerechnet wurde; aber, sagt Thomas mit Recht, die Sünde kann ohne Eingiessung der Gnade nicht nachgelassen werden (Trid. Conc. ses. 6. can. 11); 2) nach Gul. Varro IV. dist. 2., und Alex. von Hal. soll die Beschneidung zwar die Gnade geben, aber nur nach ihren negativen Effecten, und erst, wenn die Schuld getilgt ist, lasse Gott, unabhängig von der Beschneidung, die positive Gnade nachfolgen; dagegen bemerkt der hl. Thom.: die Schuld kann nur durch Eingiessung der Gnade gehoben werden, die den Sünder gerecht macht; darum können die posit. Effecte der Gnade nicht erst nachfolgen. 3) Bonavent. IV. S. dist. 1. qu. 2. art. 5., Durand. l. c., Scot., Gab. Biel, Ockam und die meisten Scotisten lehren, die Beschneidung wirkte ex opere operato die Gnade auch nach einigen positiven Effecten (ordinare animam et facere dignum vita aeterna), aber nicht nach allen, so dass sie zur Beherrschung der Concupiscenz und zur Erfüllung der Gebote nicht hinreichte; der hl. Thomas bemerkt dagegen III. qu. 70. art. 4.: jede Gnade, und sei sie auch noch so gering, macht ihrem Wesen nach den Menschen Gott wohlgefällig und verleiht die übernat. Liebe, die Gott als letztes Ziel erfasst und liebt, und desshalb kann der Mensch mit ihr die Concupiscenz überwinden und jede Sünde meiden, weil die Liebe stärker ist, als alle Begierden nach dem Irdischen. — Der heilige Lehrer selbst hat in seinen ersten Werken die gleiche Ansicht vorgetragen; IV. S. dist. 1. qu. 2. art. 4. quaest. 3. sagt er: et ideo

Nutzen die Beschneidung habe? und er gibt die Antwort: der vorzüglichste Vortheil derselben war, dass die Juden durch sie Träger der göttlichen Offenbarungen und Verheissungen (λόγια) wurden. Hätte dieselbe aus sich die Rechtfertigung bewirkt, dann hätte er diess als ihre vorzüglichste Wirkung hier nennen müssen; statt dessen aber sagt er v. 9 von ihr, dass der Jude trotz seiner Beschneidung vor dem unbeschnittenen Heiden in Bezug auf die Rechtfertigung nichts voraus habe; denn wie die Heiden durch ihren unbeschnittenen Zustand nicht gerechtfertigt werden konnten, sondern nur durch den Glauben an Christus, so auch die Juden nicht durch ihre Beschneidung, wesshalb für beide der Glaube an Christus gleich nothwendig sei. Stehen aber die Juden hinsichtlich der Rechtfertigung mit den Heiden auf gleichem Standpunkte, dann konnten sie eben so wenig, wie letztere ein Sacr. besitzen,

---

alii dicunt et probabilius ut videtur, quod (circumcisio) dabat gratiam quantum ad effectus privativos culpae et reatus, et quantum ad quosdam effectus positivos, non tamen quantum ad omnes, quos habet gratia baptismalis, quia illa sufficit ad reprimendum totaliter concupiscentiam et ad meritorie agendum, ad quod gratia in circumcisione data sufficere non valebat. Den Modus dieser Wirksamkeit erklärt er dist. 1. qu. 2. art. 4. in sol. 2. dahin: Die Beschneidung bewirkte das, was sie bezeichnete; directe bezeichnete und bewirkte sie die Verminderung der Concupiscenz, per concomitantiam dagegen hob sie auch die Ausschliessung von der Anschauung Gottes und die Sündenschuld auf, weil eine Minderung der Concupiscenz im gefallenen Menschen ohne Gnadenmittheilung nicht möglich ist; daher fand bei der Beschneidung in der Sündentilgung die umgekehrte Ordnung statt, wie bei der Taufe: Circumcisio directe significabat et causabat diminutionem fomitis, et per consequens auferebat reatum carentiae divinae visionis et per consequens culpam; in baptismo autem econverso, quia prius destruit culpam, cujus ablationem significat ablutio exterior et etiam causat et per consequens destruit alia. Diese Concomitanz vergleicht er sol. 3. mit der beim Altarssacramente. Ebenso de verit. qu. 28. art. 2. in sol. 12., wo er den Einwurf, dass das alte Gesetz nicht rechtfertigte, damit löst, dass die Beschneidung nach Joh. 7, 22. nicht zu den mosaischen Sacr. zu zählen sei. Diese Lehre hat er aber in seinen späteren Schriften retractirt; denn expos. in Rom. 4. lect. 2. sagt er: Et ideo melius dicendum, quod circumcisio ex ipso opere operato non habebat virtutem effectivam, neque quantum ad remotionem culpae, neque quantum ad operationem justitiae, sed erat solum justitiae signum, sed per fidem Christi, cujus circumcisio signum erat, auferebatur peccatum originale. Ebenso S. th. III. qu. 62. art. 6. ad 3. — qu. 70. art. 4. — expos. in Rom. 9. lect. 5. et in Hebr. 9. lect. 2. — Capr. IV. dist. 2. qu. 2. art. 3.

das aus eigener Kraft innere Heiligung verleihen konnte. 2) Er weist nach, dass nicht einmal der gläubige Abraham durch die Beschneidung gerechtfertigt worden sei, sondern nur durch den Glauben, und zwar schon lange Zeit vor Einsetzung derselben; die Beschneidung erhielt er erst später als Siegel des Glaubens und der empfangenen Gerechtigkeit; daher war sie bei ihm nicht Ursache, sondern vielmehr Wirkung der Gerechtigkeit, damit er durch seine in der Vorhaut empfangene Rechtfertigung Vater und Vorbild aller gläubigen Heiden, und durch das nachträglich hinzugefügte Zeichen der Beschneidung auch Vater aller gläubigen Juden würde und durch den Glauben ein universelles Reich erhielte. Er ist aber in seiner Rechtfertigung Vorbild all seiner wahren Söhne, aller Gläubigen; wie er desswegen nicht durch die Beschneidung, sondern durch den Glauben gerecht wurde, so konnte erstere auch bei seinen Nachkommen nicht rechtfertigen, sondern nur der Glaube, der allein bei Abraham die Erfüllung der Verheissung von einem katholischen Reiche ermöglichte.[1]) — 3) Hätte sie aus eigener Kraft die Gnade geben können, dann hätte der Apostel nicht so geringschätzig von ihr reden können; aber er sagt von ihr geradezu, dass sie nichts sei und für die übernatürliche Heiligung ebenso wenig Bedeutung habe, als der unbeschnittene Zustand; dass derjenige, welcher sie empfange, noch unter dem Fluche des Gesetzes stehe, das Niemand rechtfertigen konnte; mit vielem Spotte nennt er sie κατατομή — concisio, χειροποίητος; von den Juden, die auf dieselbe so grosses Vertrauen setzten, sagt er, sie setzten ihre Hoffnung auf das Fleisch; er nennt sie ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, die wegen ihrer Schwäche und Nutzlosigkeit keine Vollendung geben konnten.[2]) Desshalb 4) sagt das Florentiner Decret (pro Arm.) ganz allgemein, dass die alttest. Sacr. keine Ursachen der Gnade waren. Man kann nicht sagen, diess könne von der Beschneidung nicht gelten, weil sie nach Joh. 7, 22 zu den alttest. Sacr. nicht gehöre; denn alle Väter zählen sie zu denselben, da sie das vornehmste Sacr. des jüdischen Gesetzes und gleichsam die Thüre zu demselben und

---

[1]) Rom. 2, 25. f. 28; 3, 21. 28. 30; 4, 10. 12. 13. 16. 23; Gal. 3, 8. f. Cf. Capreol. l. c. art. 1.

[2]) I. Cor. 7, 19; Gal. 4, 9; 6, 15; 3, 9. f.; Phil. 3, 3. Eph. 2, 11; Col. 2, 11; Hebr. 7, 18 f.

zu den übrigen Sacr. war, und zugleich mit dem Gesetze abrogirt wurde; ausserdem wollte das Concil durch diese Bestimmung den grossen Vorzug der neutest. Sacr. vor allen früheren feststellen, mochten sie dem geschriebenen oder Naturgesetze angehören; daher wollte es den Satz auch von der Beschneidung verstanden wissen: „non causabant gratiam.“ — 5) Der hl. Thomas[1]) führt als Grund für diese Lehre an: Die Beschneidung könnte nur dann ex opere operato die Rechtfertigung bewirken, wenn sie entweder in sich selbst die Kraft dazu hätte, oder physisch, als Werkzeug der heiligsten Menschheit Christi wirken, oder Gott moralisch bewegen könnte, seine Gnade den Beschnittenen zu ertheilen; aber keines von diesen findet statt; denn sie hat in sich selbst keine Kraft dazu, weil das rein Natürliche und Körperliche nicht in übernatürlicher Weise auf die Seele wirken kann; sie kann nicht physisch als Werkzeug Christi diese Kraft entwickeln, wie etwa die neutest. Taufe; denn Werkzeug der heiligsten Menschheit konnte sie nicht sein, weil die Menschwerdung noch nicht wirklich vollzogen war; sie konnte auch keinen moralischen Einfluss auf Gott ausüben, dass er wegen dieses Ritus den Menschen seine Gnade unfehlbar gab; denn Christus hatte im A. B. den Preis der Erlösung und Gnade noch nicht gezahlt und in der Beschneidung hinterlegt. Weil sie also die Gnade in keiner Weise enthielt, konnte sie dieselbe auch in keiner Weise ex opere operato geben und beursachen; daher nennt sie Paulus schwach, nutzlos und schattenhaft, und betont immer, dass im A. B. die Rechtfertigung nicht aus der Beschneidung kam, die keine Gnade enthielt, sondern aus dem Glauben. Wie ein Verzeichniss bereits

---

[1]) S. th. III. qu. 70. art. 4.: quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideo baptismus copiosiorem gratiam confert ex propria virtute, quam circumcisio. — qu. 62. art. 6. ad 3. — expos. in Heb. 9. lect. 2. – I. II. qu. 103. art. 2; Ab immunditia mentis non habebant virtutem expiandi, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum; et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, V. L. caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo passo, sicut continent sacramenta N. L. — I. II. qu. 98. art. 1. ad 1. — qu. 100. art. 12. — III. S. dist. 40. qu. 1. art. 3. — Medina, I. II. qu. 103. art. 2. Capreol. l. c. art. 1. — Suarez, t. 20. disp. 10. sect. 2. n. 9. f. — Bell. l. c. t. 3. p. 163. —

geleisteter Arbeiten moralisch zur Auszahlung des Lohnes bewegt, nicht aber ein Verzeichniss von Arbeiten, die man erst in Zukunft zu leisten verspricht: so kann die neutest. Taufe, welche die Verdienste Christi in sich enthält, die Gnade bewirken, nicht aber die alttest. Beschneidung, weil sie diese Verdienste noch nicht enthält. Daher betonen jene Väter, die gegen die Juden schrieben, welche in der christlichen Zeit ihre Hoffnung ganz auf die Beschneidung setzten, so sehr, dass sie keine geistige Wirksamkeit hatte, weder früher noch jetzt; und selbst Augustin, der ihr an einigen Stellen eine Wirksamkeit ex opere operato beizulegen scheint,[1] spricht sich dem Hieronymus gegenüber klar darüber aus,[2] dass dieselbe niemals aus sich rechtfertigen konnte.

So hatte die Beschneidung ebenso wenig Kraft zu rechtfertigen in sich, als die übrigen Sacr., die nur signa, nicht aber auch causae gratiae waren; ihr primärer Zweck war, wie die griech. Väter sagen, ein theokratischer. Aber gleichwohl diente sie auch zur Tilgung der Erbsünde. Der hl. Thomas unterscheidet hiebei zwischen der Rechtfertigung der Erwachsenen und der der Unmündigen. Erstere wurden durch ihren lebendigen

---

[1]) Cont. Jul. l. 6. c. 7. M. t. 44. p. 834. — l. 3. c. 18. p. 720. — de civ. Dei l. 15. c. 16. t. 41. p. 459. — de bapt. l. 4. c. 24. t. 43. p. 175.

[2]) Epist. 82. ad Hier. n. 14. 15. M. tom. 33. p. 281. — Quaest. in Heptat. qu. 25. in l. 4. Num. M. t. 34. p. 728. Die Väter führen noch folgende Gründe an: 1) die Patriarchen vor Abraham wurden in derselben Weise, wie die Juden gerecht; sie hatten aber die Beschneidung noch nicht; darum konnte sie auch bei den Juden keine so grosse Wirksamkeit gehabt haben. (Cypr. ad Quir. l. 1. c. 8. M. tom. 4. pag. 684); denn 2) eine so grosse Wirksamkeit ist mit dem unvollkommenen Zustande des A. T. unvereinbar und ausschliessliches Privileg der christlichen Sacr. 3) Hätte sie eine solche Wirksamkeit gehabt, so hätte sie auch den Mädchen ertheilt werden müssen, und bei den Knaben gesetzlich nicht bis auf den achten Tag verschoben werden können. 4) Nicht alle Erwachsenen empfingen durch die Beschneidung die Rechtfertigung, sondern nur jene, welche mit lebendigem Glauben sie empfingen. — Dass mit ihr wenigstens in accidentaler Weise die Tilgung der Erbsünde bei den Kindern verbunden sein konnte, leugnen die Väter vor Augustin nicht; aber sie sprechen es auch nicht aus, weil sie keine Veranlassung dazu hatten; den Pelagianern gegenüber musste Augustin die Erbsünde vertheidigen, daher musste er auch die Frage behandeln, in welcher Weise dieselbe in den verschiedenen Zeitaltern nachgelassen wurde.

Glauben gerechtfertigt, den sie äusserlich durch die Beschneidung bekennen mussten;[1]) die unmündigen Knaben dagegen durch die Beschneidung allein, die bei ihnen das im Naturgesetze geltende remedium der Erbsünde ersetzen sollte. Daher sagt er,[2]) dass im Naturgesetze die Kinder durch denselben Glauben an Christus gerechtfertigt wurden, wie bei der Beschneidung; der Unterschied war nur der: im Naturgesetze war zum Bekenntnisse dieses Glaubens kein bestimmtes Zeichen vorgeschrieben; im geschriebenen Gesetze aber sollte er durch die Beschneidung äusserlich bekannt werden, so dass sich das Heilmittel im Naturgesetze zur Beschneidung verhielt, wie das Unbestimmte zum Bestimmten; daher konnte letztere nicht mehr zur Sündentilgung beitragen, als ersteres; und wie dieses weder eine physische noch moralische Ursache der Gnade war, so war es auch die Beschneidung nicht.

Das Verhältniss der Beschneidung zur Rechtfertigung der Kinder lässt sich nach dem hl. Thomas so bestimmen: 1) Dieselbe erfolgte nicht aus der Beschneidung, sondern aus dem Glauben an Christus, wie auch Paulus in seinen Briefen immer betont; die Beschneidung war nur das äussere Zeichen dieses Glaubens;[3]) denn da sie symbolische und typische Bedeutung hatte, so konnte sie den Glauben an Gott und Christus bezeichnen. — 2) Dieser rechtfertigende Glaube musste nach Gottes Willen durch das Zeichen der Beschneidung äusserlich ausgedrückt werden; denn diess war der menschlichen Natur angemessen und noth-

[1]) Justin. Jren. Epiph. Ambr. Chrysost. (S. 2. und 3. citirt) lehren die Nothwendigkeit dieses lebendigen Glaubens für die Erwachsenen; ebenso der hl. Thom. IV. S. dist. 2. qu. 1. art. 1. qu. 4. sol. 3; cf. s. th. III. qu. 70. art. 4.

[2]) S. th. III. qu. 70. art. 4. ad 2; et qu. 60. art. 5. ad 3.; qu. 61. art 3. ad 2. Wenn das unbestimmte Heilmittel des Naturgesetzes in demselben Verhältnisse zur Tilgung der Erbsünde stand, wie die Beschneidung, so ist es auch erklärlich, dass die Mädchen, die durch das erstere Gott geweiht wurden, in nichts schlechter gestellt waren, als die Knaben; sowie dass die Beschneidung bei schwachen Kindern, die den achten Tag nicht erlebten, durch andere Mittel ersetzt werden konnte. Cf. S. Th. qu. 70. art. 4. ad 2. et 3. — Suarez, tom. 20. disp. 5. sect. 1. n. 15. — disp. 10. sect. 1. n. 15. 16.

[3]) S. th. III. qu. 70. art. 4. — qu. 61. art. 3. ad 2; — qu. 62. art. 6. ad 3. Medina I. II. qu. 103. art. 2. — Capreol. IV. dist. 2. qu. 3. art. 3.

wendig, weil das Kind durch ein äusseres Glaubensbekenntniss der sichtbaren Kirche einverleibt werden sollte. Bei den jüdischen Knäblein musste nach dem Gesetze[1]) die Beschneidung der Ritus sein, durch welchen sie am achten Tage der Kirche aggregirt werden sollten. Darum war zur Erlangung der Gnade der äussere Ausdruck des Glaubens in der Beschneidung nothwendig, aber so, dass die Gnade nicht wegen des Zeichens, sondern wegen des Glaubens ertheilt wurde. Es musste also auch das Kind, das gerechtfertigt werden sollte, diesen Glauben in einer ihm möglichen Weise, d. h. durch diejenigen, denen die Sorge für dasselbe anvertraut war, äusserlich bekennen, und sich durch dieses äussere Glaubensbekenntniss der sichtbaren Kirche einverleiben. Daher war auch 3) die gläubige Intention der Stellvertreter des Kindes nothwendig,[2]) d. h. dieselben mussten den Willen haben, das Kind durch die Beschneidung der Kirche und der wahren Religion zu übergeben und ihm das Sacr., als Ausdruck des wahren Glaubens, zu spenden; denn das Kind sollte durch seine rechtlichen Stellvertreter in der Beschneidung bekennen, dass es den Glauben der wahren Kirche annehme; darum musste ihm dieselbe als Sacr. der Kirche applicirt werden. — 4) An diesen äusserlich bekannten Glauben hat Gott im A. B. aus freier Barmherzigkeit seine rechtfertigende Gnade so gebunden, dass er sie

---

[1]) Gen. 17, 10; Lev. 12, 3. — S. Th. s. th. III. qu. 70. art. 3. ad 3. — Suarez. tom. 6. lib. 9. c. 7. n. 6. — tom. 20. disp. 5. sect. 1. n. 17. — cf. S. th. III. qu. 70. art. 4: homo, qui accipiebat circumcisionem, profitebatur, se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis.

[2]) Einige Erklärer des hl. Thom. fordern auch den inneren subjectiven Glauben der Eltern oder der Spender dieses Sacr., und diesem Glauben sprechen sie rechtfertigende Kraft zu. Allein abgesehen davon, dass die Forderung der subjectiven Würdigkeit des Spenders die sichere Mittheilung der Gnade unmöglich machen würde, und dieselbe bei keinem Sacr. in Betracht kommt, könnte dieser Glaube weder de condigno noch de congruo dem Kinde die heiligmachende Gnade verdienen. Was vom Spender gefordert wurde, war die Intention, die Beschneidung als Sacr. der Synagoge dem Kinde zu ertheilen und es durch diesen Ritus in dieselbe aufzunehmen; von Seite der Eltern war nothwendig, dass sie das Kind beschneiden lassen d. h. der wahren Kirche und dem wahren Glauben durch diesen Ritus weihen wollten.

jedesmal auf die Gegenwart der Beschneidung hin unfehlbar verleihen wollte.[1]) Die Beschneidung als Sacr. bezeichnete nemlich typisch den Glauben an Christus; durch den Empfang derselben bekannte das Kind nach der ihm möglichen Weise thatsächlich diesen Glauben, und wies damit auf jenen hin, dessen Verdienste wahre übernatürliche Heiligung vermitteln. Dieser typische Ritus

---

[1]) Dass Gott mit der Beschneidung eine derartige Verheissung verbunden habe, wird in der hl. Schrift nicht ausgesprochen; aber doch haben wir in ihr und in der jüdischen Tradition einige Anhaltspunkte dafür; nemlich: 1) Zur Zeit Christi hatten (Act. 15, 1. 5.) die Pharisäer und Judaisirenden von der Beschneidung die Anschauung, dass sie mit übernatürl. Heiligung verbunden sei, so dass selbst die getauften Heidenchristen sie empfangen müssten, wenn sie selig werden wollten: „nisi circumcidamini, non potestis salvari“; es war also in der jüdischen Tradition der Glaube enthalten, dass in gewissen Fällen die übernatürl. Heiligung in irgend einer Verbindung mit der Beschneidung stehe. Daher nannten 2) spätere Rabbinen die Beschneidung das Zeichen der Liebe Gottes, das er in das Fleisch gelegt, das zur Theilnahme an dem zukünftigen Reiche und zur Erlangung des Heiles befähige (Godet, Brief an d. Röm. I. S. 142. 192); oder auch das Zeichen der Vermählung mit Gott, der Eingliederung in die Kindschaft und Familie Gottes (Ugol. thes. ant. tom. 20. pag. 1061. 1071). — 3) Es ist Lehre der Rabbinen (Jalkut chadasch fol. 155. col. 4. n. 52), dass sämmtliche Seelen der Israeliten an der Seele des ersten Menschen Adam gehangen und mit in seine Sünde verwickelt wurden: „als er gesündiget, hat die ganze Welt gesündigt, und tragen wir seine Sünden“ (R. Menachem di Recanati, Comment. über den Pentat. fol. 29. c. 1.); aber trotz dieser Erbsünde sagt derselbe R. (fol. 43. c. 3): „Unsere Rabbinen gesegneten Andenkens haben gelehrt, dass kein Beschnittener die Hölle sehen werde“, während alle übrigen Völker, seien es Christen oder Heiden, „die die Beschneidung nicht an sich haben, in die Hölle fahren werden“ (Eisenmenger, entdeckt. Judenth. II. 254—266; Jalkut Rubeni katon, n. 4. mila). „Die Beschneidung ist eine grosse Sache“, sagt R. Isaak Karro (Toledot, fol. 23. c. 2.); „denn wer nur immer beschnitten ist, der kommt nicht in die Hölle.“ „Die Völker der Welt“, sagt ein Commentar über den Machsor, „wird der heilige Gott in die Hölle stürzen, weil sie die Beschneidung nicht angenommen haben.“ „Die Beschneidung ist angenehm; denn der heilige Gott hat dem Abraham geschworen, dass keiner, welcher beschnitten ist, in die Hölle hinabsteigen solle“ (Medrasch Tillim, fol. 7. c. 2. zu ps. 6.). „Ein jeder Israelite, der beschnitten ist, wird ein Gerechter genannt“ (Jalkut chadasch, fol. 180. c. 4. n. 142). „Der Bund der Beschneidung wird allen Opfern gleich geachtet“ (R. Abraham Saba, in Zeror hammor, fol. 79. c. 1.). „Abraham sitzet vor der Thüre der Hölle und lässt nicht zu, dass

stellte Gott gleichsam den blutigen Kreuztod Christi, der in Zukunft erfolgte, mit allen Verdiensten vor Augen, und durch diesen liess sich Gott aus freier Barmherzigkeit bewegen, seine

ein beschnittener Mensch von den Israeliten in sie komme" (R. bar Nachmani Bereschit rab. fol. 43. c. 2.). Weitere Zeugnisse cf. Eisenm. l. c. p. 285 f. 339 f. Nach der jüdischen Tradition dachte man sich also die Tilgung der Erbsünde in irgend einer Weise mit der Beschneidung verbunden, wie es auch im Beschneidungsrituale ausgesprochen ist (cf. Schenz, das erste allgemeine Conc. in Jerus. S. 19). — 4) Unter allen alttest. Caeremonien wird die Beschneidung allein σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως genannt, weil sie bei Abraham die bereits vorhandene Gerechtigkeit anzeigen und bestätigen sollte; das Nemliche sollte sie auch bei allen seinen Nachkommen werden, die seinen Glauben annahmen (Rom. 4, 24), daher auch bei allen unmündigen Kindern, die durch die Beschneidung denselben bekannten; denn der Wille Gottes, womit er das Heil aller Menschen, auch der vor Erlangung des Vernunftgebrauches sterbenden Kinder, will, ist als ein aufrichtiger zu betrachten; desshalb müssen die Heilsmittel auch für diese Kinder bestimmt sein; da sie durch den religiösen Act der Beschneidung den wahren Glauben in einer bei ihnen möglichen Weise bekannten, so konnte dieser Glaube auch bei ihnen, wie bei Abraham, εἰς δικαιοσύνην (λογισθῆναι) angerechnet werden, so dass die Beschneidung auch bei ihnen als Siegel der Gerechtigkeit in irgend eine Verbindung mit der Gnade gebracht wurde. — 5) In der Stelle Gen. 17, 4. 5. kann „die Menge der Völker", die dem Abraham verheissen wird, nicht das Volk Israel (seine leibliche Nachkommenschaft) allein sein; es ist das geistige, gläubige Israel, das alle Völker umfasst. Wenn dieser Nachkommenschaft Abrahams in v. 8. das Land Kanaan zum ewigen Besitzthume verheissen wird, so wird der Inhalt dieser Verheissung durch den Besitz des irdischen Kanaan 15, 18. ff. nicht erschöpft, sondern der Begriff und Umfang des irdischen Kanaan muss sich zu dem Umfange des geistigen erweitern, darum auch das ewige Leben mit einschliessen (Hebr. 4, 10.). Desshalb kann auch der mit Abraham geschlossene Bund sich nicht ausschliesslich auf die irdische Theokratie allein beschränken, sondern zugleich auch das übernatürliche Bundesverhältniss, die Freundschaft mit Gott in der heiligmachenden Gnade, die Abraham bei der Beschneidung schon hatte, und den messianischen Bund mit einschliessen, so dass auch die „Ausrottung aus dem Volke Gottes" nicht auf eine zeitliche und bürgerliche Strafe allein beschränkt werden darf. Da nun die Beschneidung das Initiationssacr. in diesen Bund war, so musste sie jeden Empfänger in einer seiner Fähigkeit entsprechenden Weise mit dem Bunde Gottes nach seinem ganzen Umfange in Verbindung setzen, darum auch die unmündigen Kinder; der Bund selbst wurde um so wahrer und inniger, wenn der Empfänger nicht bloss in ein äusseres, sondern auch in ein inneres, übernatürliches Verhältniss zu Gott gesetzt wurde.

Gnade zu ertheilen.[1]) Denn nicht der Ritus konnte ihn dazu bewegen, da er an sich keinen übernatürlichen Werth hatte; auch nicht der im Ritus ausgedrückte Glaube, weil das Verdienst Christi noch nicht in ihm enthalten war, und der Glaube die Rechtfertigung nicht aus Gerechtigkeit beanspruchen kann; daher erfolgte die Verleihung der Gnade bei der Beschneidung weder ex opere operantis, noch ex opere operato, sondern aus einem ganz freien Privilegium, aber so, dass die Beschneidung die nothwendige Bedingung war, an die Gott aus freier Liebe seine Gnade in unfehlbarer Weise immer knüpfen wollte.[2]) Die Gnade war also bei den achttägigen Knäblein immer an die Bedingung der Beschneidung gebunden, und darum konnte in einem gewissen Sinne der Beschneidung selbst dieser Effect zuerkannt werden;[3]) aber diese Bedingung konnte Gott moralisch nicht bestimmen, dass er ihretwegen seine Gnade ertheilte; daher konnte sie die Gnade nur verleihen, weil Gott dieselbe ganz frei an sie knüpfen wollte.

---

[1]) Suarez, tom. 20. disput. 10. sect. 2. n. 12; tom. 6. lib. 9. cap. 7. n. 6: Et ita constat potuisse illud signum esse necessarium et sufficiens, ut ad praesentiam illius Deus justificaret parvulum sine ulla actione vel virtute talis operis, ac subinde sine opere operato, sed ex gratia Dei per fidem Christi et in ejus virtute. — Conf. Bellarmin, l. c. l. II. cap. 13; Gregor de Valent. l. c. Disp. 4. qu. 5. punct. 1. S. 841. — Medina I. II. qu. 103. art. 2.

[2]) Capreol. IV. S. dist. 2. qu. 2. art. 1: Sacramentum, in quo datur gratia, confert gratiam vel tanquam causa sine qua non, vel tanquam causa efficiens; sed sacramenta V. L. non habebant virtutem causativam gratiae, nec tanquam agens principale, nec tanquam instrumentum passionis Christi, et circumcisio fuit hujusmodi; igitur etc. ...; art. 3. am Schlusse: In circumcisione remittebatur culpa et conferebatur gratia ex divina virtute concomitante, non autem in aliis sacramentis V. L. ...; in baptismo et in circumcisione datur vel dabatur gratia, non tamen per utrumque, quia in baptismo datur per baptismum, sicut per coefficiens instrumentale dispositivum gratiae, non tamen in circumcisione, quae nihil penitus coefficiebat. — Cf. Wirc. pag. 52. n. 63.

[3]) Daher sagt Thomas nicht per circumcisionem, ex virtute circ., wie bei der Taufe, sondern in circ. conferebatur gratia. III. qu. 70. art. 4.; qu. 62. art. 6. ad 3.; Expos. in Rom. 4. lect. 2. Die Wirc. betrachten sie desshalb als conditio pura, oder terminus purus, nullam in se ipsa movendi vim habens, quem respicit volitio faciendi aliquid, quin ab illo moveatur ullo modo . . . . . Deus se huic conditioni alligavit liberaliter et sponte.

III. Die alttest. Sacr. bewirkten auch keinen übernatürlichen, der Seele inhärirenden Charakter; nur die Beschneidung verlieh ein äusserliches, dem Fleische eingeprägtes Unterscheidungszeichen.[1] — Der erste Theil folgt nothwendig aus der Lehre des hl Paulus über die Beschneidung; denn Coloss. 2, 11 zeigt er den Unterschied der Taufe von der jüdischen Beschneidung; erstere gestaltet uns nach dem Bilde des auferstandenen Heilandes, ist innerlich, eine geistige Beschneidung, weil sie nicht, wie die jüdische, am Fleische und durch Menschenhand vorgenommen wird, und nicht bloss einen Theil des sündigen Fleisches, sondern den ganzen Leib der Sünde hinwegnimmt. Demnach ist ihm die Beschneidung bloss äusserlich, körperlich, weil sie nur einen kleinen Theil des Fleisches hinwegnimmt, und am Leibe mit einem materiellen Instrumente vorgenommen wird. Darum nennt er sie auch äusserlich, am Fleische sichtbar — περιτομὴ ἐν σαρκὶ, χειροποίητος; seine Hoffnung auf die Beschneidung setzen, ist ihm soviel, als auf das Fleisch vertrauen; wegen ihres fleischlichen Charakters nennt er sie κατατομή.[2]) Der Grund, warum er die Taufe eine geistige Beschneidung nennt, kann nur der sein, weil sie auf die Seele wirkt und ihr das Bild des Auferstandenen einprägt; desshalb kann er die Beschneidung auch nur aus dem Grunde „fleischlich“, „äusserlich“ nennen, weil ihre Wirkung sich nicht auf die Seele, sondern nur auf den Leib erstreckte, und sie nur diesem ein sichtbares Zeichen eindrückte, an dem dessen Träger äusserlich schon als Jude erkannt werden konnte.[3]) Wenn aber das erste und wichtigste Sacr. nicht auf

---

1) Duns Scotus, IV. dist. 6. qu. 9. ist der Ansicht, dass wenigstens die Beschneidung der Seele einen Charakter eingedrückt habe, durch den sie innerlich als Glied des auserwählten Volkes gezeichnet und von allen andern Völkern unterschieden gewesen wäre. Allein Scotus wird damit nur die äussere Berechtigung vor dem Gesetze zu gewissen theokratischen Handlungen, welche die Beschneidung verlieh, gemeint haben; denn er setzt das Wesen des Charakters in eine reale Relation, und eine solche ist auch das Recht des Beschnittenen zu gewissen theokratischen Befugnissen.

2) Gen. 17, 23; Exod. 4, 25; Jos. 5, 2; Eph. 2, 11; Rom. 2, 28; Philip. 3, 2. 3.

3) Rom. 2, 29: περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι. — 2, 28: οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν . . .

die Seele wirken konnte, dann um so weniger die übrigen. Desshalb nennt Paulus Hebr. 9, 9 die alttest. Opfer, Speisegesetze und sacramentalen Waschungen fleischliche Satzungen — δικαιώματα σαρκός, weil sie nur äusserlich am Fleische wirkten und keine geistige, dem Gewissen inhärirende Heiligung hervorbringen konnten; somit konnten sie der Seele, wie keine übernatürliche Heiligung, so auch keinen übernatürlichen Charakter mittheilen; und diess muss nach der Argumentation des Apostels von allen Sacr. gelten, weil er die Unvollkommenheit des ganzen A. B. mit all seinen liturgischen Einrichtungen dem vollkommenen Opfer Christi gegenüber stellt. — Der heilige Thomas[1]) gibt für diese Wahrheit noch folgende Gründe an: Diese Sacr. waren nicht, wie die neutest., Werkzeuge der heiligsten Menschheit Christi; daher konnte ihnen auch nicht die göttliche Kraft mitgetheilt werden, in der Seele eine übernatürliche Qualität hervorzubringen. Ein anderer Grund ist dieser: Der geistige Charakter ist seinem innersten Wesen nach eine Theilnahme an dem Priesterthume Christi, das nicht nach der Ordnung des Aaron, sondern ein melchisedechianisches ist; er ist ein Zeichen des Bürgerthums und der Zugehörigkeit zu seinem Reiche, das ein geistiges, übernatürliches ist, und auch nach diesem Leben noch fortdauert; er ist eine Qualität der Seele, welche sie für die übernatürliche Gnadenordnung und für den christlichen Cult tüchtig macht, um andere geistige Cultacte entweder gültig zu empfangen oder gültig zu spenden.[2]) Aber diess Alles steht mit den alttest. Sacr. und mit der Heilsöconomie des A. B. im Widerspruche. Denn im Gesetze gab es nur ein aaronitisches Priesterthum; durch dasselbe konnte im A. B. das Priesterthum Christi wohl vorgebildet, aber nicht mitgetheilt werden, weil letzteres erst im N. B. durch die Kraft unauflöslichen Lebens in der Person Christi verwirklicht wurde. Konnten aber die alttest. Sacr. mit dem Priesterthume Christi in

---

[1]) S. th. III. qu. 63. art. 1. ad 3: Sacramenta vet. leg. non habebant in se spiritualem virtutem ad aliquem spiritualem effectum operandum. IV. S. dist. 4. qu. 1. art. 4. quaest. 1. — s. th. III. qu. 63. art. 3. — Cf. Migne, curs. th. compl. t. 20. p. 1343.

[2]) S. th. III. qu. 63. art. 1.: Cum homines per Sacramenta deputentur ad aliquid spirituale, pertinens ad cultum Dei, consequens est, quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur.

keine Verbindung setzen, dann waren sie auch nicht im Stande, ihren Empfängern das Bürgerrecht für das Reich Christi zu verleihen; sie konnten die Juden nur als Bürger des irdischen, sichtbaren Jerusalem kennzeichnen, und sollten nur für dieses Leben die Zugehörigkeit an dieses irdische Reich ausdrücken; dazu genügte aber das fleischliche, nur für dieses Leben währende Zeichen der Beschneidung. Ausserdem passt der geistige Charakter auch nicht zu dem fleischlichen Culte des A. B., der bloss in Thieropfern und Fleischessatzungen bestand; denn die aaronitischen Priester hatten keine geistige Gewalt,[1] Sünden nachzulassen oder mit Gott zu versöhnen, sondern nur den Auftrag, die Schatten der künftigen Versöhnung zu setzen, und dazu hatten sie ebenso wenig einen geistigen Charakter der Gewalt nothwendig, als das übrige Volk zur Theilnahme an dem fleischlichen Culte; denn der geistige Charakter wird nur durch solche Sacr. gegeben, die einem geistigen Volke angehören, das zu einem geistigen Culte in spiritu et veritate verpflichtet ist.

Gleichwohl sollte sich aber das Volk Israel durch seine Sacr. von allen übrigen Nationen unterscheiden, und dazu diente ihm vor Allem das sichtbare Zeichen der Beschneidung. Daher vergleicht Chrysostomus[2] dieses fleischliche Zeichen mit dem geistigen der Taufe: „Gezeichnet wurden auch die Israeliten, aber durch die Beschneidung, wie die Schafe und andere Thiere; wir aber durch den Geist." — Wie die Taufe die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheidet, so sollte die Beschneidung das Unterscheidungszeichen des gläubigen Volkes Gottes von den ungläubigen Heiden sein; desshalb nennt Paulus sie σημεῖον und σφραγίς der Gerechtigkeit, die aus dem wahren Glauben kommt, weil sie mit ihm Aehnlichkeit hatte und ihn äusserlich bezeichnete[3]); durch

[1]) Heb. 7. 11. — S. Th. l. c. art. 1: quicunque ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari, sicut milites, qui adscribebantur ad militiam, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Cf. Alex. Hal. IV. qu. 19. mbr. 4.

[2]) Chrysost. hom. 2. in ep. ad Eph. — cf. Epiphan. haer. 5. n. 6. M. ser. gr. t. 41. p. 214.

[3]) Rom. 4, 11. — S. Th. expos. in h. l. lect. 2, wo die Aehnlichkeiten zwischen Glaube und Beschneidung aufgezählt werden.

dieses sichtbare Zeichen des Glaubens Abrahams war der Jude auch äusserlich als solcher erkennbar und von den Heiden unterschieden, die als unbeschnitten — ערלים, zugleich für ungläubig und unrein galten.[1]) Daher wurde die Beseitigung dieses Zeichens (ἐπισπᾶσθαι) immer als ein offener Abfall vom wahren Glauben zum Heidenthume angesehen, sowie umgekehrt jeder, der den vollen Glauben des Volkes Gottes annehmen wollte, als erstes Erforderniss dieses Zeichen sich einprägen lassen musste[2]). Weil es Unterscheidungszeichen war, konnte dasselbe während des Aufenthaltes in der Wüste, wo die Israeliten von den Heiden räumlich getrennt lebten, unterlassen werden; aber sobald sie beim Einzuge in Kanaan mit den heidnischen Völkern in innige Berührung kamen, mussten sie damit gezeichnet werden,[3]) damit durch diesen Charakter die Gläubigen von den Ungläubigen unterschieden würden. Zu dieser Unterscheidung reichte dieses fleischliche Zeichen, in Verbindung mit den Vorschriften über Speisen und Kleider vollkommen aus. Um die Priester und Leviten von dem gewöhnlichen Volke zu unterscheiden, war kein neues Unterscheidungsmerkmal nothwendig; denn das alttest. Priesterthum beruhte auf leiblicher Abstammung von Levi und Aaron, und diese konnte durch Führung der Geschlechtsregister leicht erkannt werden;[4]) somit waren andere Unterscheidungszeichen, ausser dem der Beschneidung, völlig überflüssig.

IV. Die alttest. Sacr. bewirkten aus sich und in eigener Kraft nur legale, levitische Reinheit und Heiligung. — Der hl. Thomas[5]) unterscheidet eine doppelte Unrein-

---

[1]) Rom. 2, 28: οὐ γάρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν. — I. Sam. 17, 26. 36; 14, 6; 31, 4; Lev. 19, 23.

[2]) I. Machab. 1, 16; I. Cor. 7, 15; Gen. 17, 12. 14. 23. 27; 34, 15. 17. 22. f. — Exod. 4, 25; 12, 44. 48; Judith, 14, 6.

[3]) Jos. 5, 6. cf. S. Th. in Rom. 4. lect. 2. — Alex. Hales. IV. qu. 7. mbr. 4. art. 2.

[4]) Num. 3, 6. 12. 38. 41; 16, 5. 40; 18, 3; Exod. 28, 1; Num. 4, 2; Esra 2, 62; Nehem. 7, 64. Cf. Mischna Middoth 5, 4; Kiddusch 4, 4 ff. Jos. Flav. c. Apion. 1, 7.

[5]) S. th. I. II. qu. 103. art. 2. In veteri lege duplex immunditia observabatur, una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae, alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum; sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille, qui tangebat aliquod morticinium; et sic immunditia nihil aliud erat, quam irregularitas quaedam.

heit: eine geistige — immunditia culpae —, und eine körperliche, welche für den heiligen Cult untauglich, irregulär machte. Die erstere konnte durch die alttest. Sacr. nicht gehoben werden, weil sie in sich keine Kraft hatten, eine übernatürliche Wirkung — weder einen geistigen Charakter, noch Nachlassung der Sünde — hervorzubringen; aber nach den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift muss ihnen eine bestimmte, unfehlbare Wirkung zuerkannt werden; somit kann dieselbe keine andere gewesen sein, als die Beseitigung der körperlichen, levitischen Unreinheit. Denn nach der Bestimmung des Gesetzes waren sie dazu eingesetzt, dass sie als Heilmittel gegen diese Art von Unreinheit gebraucht wurden; sie sollten dieselbe tilgen und die entsprechende levitische Reinheit verleihen oder vermehren. Eine andere Wirkung derselben lässt sich überhaupt nicht ausfindig machen; sie hatten nemlich keinen übernatürlichen Effect, wie gezeigt ist worden; aber auch keinen rein zeitlichen, gerichtlichen, wie etwa die Aufhebung der zeitlichen Strafen, die vom Richter oder vom Gesetze auf einzelne Verbrechen gesetzt waren; denn die Leibesstrafen, wie Schläge oder Geisselstreiche, die der Richter für gewisse Vergehen[1]) erkannte, mussten in jedem Falle vom Delinquenten ausgestanden werden, und wurden durch den Empfang der Sacramente niemals erlassen; ebenso war es auch bei den Geldbussen, die das Gesetz für bestimmte Vergehen festgesetzt hatte.[2]) Darum bleibt für die alttest. Sacr. kein anderer Effect mehr übrig, als ein theokratischer, nemlich Reinigung von levitischen, nur vor dem Gesetze geltenden Sünden, und Verleihung levitischer Heiligkeit. Das Gleiche gibt auch der heilige Paulus als Wirkung der alttest. Sacr. an, wenn er Hebr. 9, 13

---

1) Deut. 25, 2; Exod. 21, 22. f.; 24, 19. — Mischn. Maccoth, 3, 10. 12; Jos. Flav. ant. 4, 8. 21.

2) Nach Lev. 6, 5. musste derjenige, welcher meineidig ein Depositum weggeleugnet hatte, ausser dem Ersatze desselben auch noch ein Schuldopfer darbringen und ein Fünftel Strafe zahlen. Cf. Num. 5, 7. Für den Fall, dass sich der Schuldige aus Reue selbst angab, schrieb das Gesetz nur einfache Wiedererstattung mit einem Schuldopfer vor (Lev. 5, 17.) Wer mit der leibeigenen Magd des Nächsten sündigte (Lev. 19, 20), musste ein Opfer darbringen und eine Strafe erleiden; ebenso in dem Falle, der Deut. 22, 28. und Exod. 22, 16. erwähnt ist. Diese Strafen konnten weder durch ein Opfer, noch durch ein Sacrament nachgelassen werden.

sagt, dass die Asche der rothen Kuh, die auf die Verunreinigten gesprengt wurde, zur Reinheit des Fleisches — πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα — geheiliget habe. Dieser Fleischesreinheit stellt er jene Reinheit gegenüber, welche das Blut Christi bewirkt, und die er καθαρότητα τῆς συνειδήσεως ἀπὸ νεκρῶν ἔργων nennt; letztere kann aber nur desshalb Reinheit des Gewissens heissen, weil sie der Seele inhärirt und sie von aller moralischen Sündenmakel reinigt; darum kann auch erstere nur desshalb Reinheit des Fleisches heissen, weil sie dem Fleische, dem Leibe inhärirt und die fleischliche, körperliche Unreinheit hinwegnimmt; da aber diese Besprengung mit dem heiligen Sprengwasser keine profane, sondern eine religiöse Reinigung war, so konnte damit nur eine Reinigung von solchen körperlichen Makeln intendirt sein, welche vom heiligen Culte ausschlossen und für den theokratischen Staat irregulär machten, — also levitische, theokratische Heiligung, die nicht das Innere des Menschen erfasste, sondern eine äusserliche war, legalen, polizeilichen Charakter hatte, und das gestörte Verhältniss zur Theokratie redintegrirte. In v. 9 und 10 desselben Kapitels redet der Apostel von den levitischen Opfern, Speisegesetzen, wozu auch die Opfermahlzeiten zu rechnen sind, und von den verschiedenartigen Lustrationen; er nennt sie Fleischessatzungen, welche nach dem Gewissen nicht vollkommen machen, d. h. nicht übernatürlich heiligen konnten, und desshalb nur bis zur messianischen Zeit dauern sollten. Konnten sie als Fleischessatzungen keine wahre innere Rechtfertigung bewirken, so mussten sie bloss auf das Fleisch wirken und nur äussere, levitische Reinheit hervorbringen, weil sonst kein Grund vorhanden gewesen wäre, sie Fleischessatzungen, oder die Beschneidung eine περιτομὴ ἐν σαρκὶ, die nur eine auf das Fleisch sich stützende Hoffnung gewährt,[1]) zu nennen. Ferner, die Unreinheiten und Sünden, die

[1]) Eph. 2, 11; Phil. 3, 3. 4.; Col. 2, 11. 13. — Cf. S. Th. s. th. I. II. qu. 103. art. 2. ad 1: illa sanctificatio sacerdotis et filiorum ejus . . . . per aspersionem sanguinis nihil aliud erat, quam deputatio ad divinum cultum et remotio impedimentorum ad emundationem carnis. Expiatio etiam ad remotionem hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpae, unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpae subjectum esse non poterat. — Thalhofer, das Opfer des A. und N. B. Seite 118.

durch die alttest. Sacr. gehoben wurden, waren oftmals (wie z. B. beim Aussatze, bei Berührung von Leichen, bei Wöchnerinnen, bei den Heiden die Vorhaut) ganz ohne alle moralische und theologische Schuld, oft sogar aus tugendhaften, lobenswerthen Handlungen entstanden, wie bei der Pflege von Aussätzigen und Wöchnerinnen; daher konnte durch diese Sacr. auch keine moralische Schuld hinweggenommen werden, sondern nur eine äussere, vor dem mosaischen Gesetze bestehende.[1]) Diess drückt auch der Wortlaut aus, in welchem das Ritual der einzelnen Sacr. im Gesetze beschrieben ist; denn die Reinigung oder Heiligung, die daselbst erwähnt wird, bezieht sich nur auf jene Makeln, zu deren Tilgung der Ritus vorgeschrieben war; dieselben waren aber niemals moralischer Natur, sondern nur körperliche, dem Fleische inhärirende, weil sie meistens entweder durch rein physische Zustände, oder durch indifferente Handlungen veranlasst waren, die nur den Leib afficiren konnten; daher konnte auch die Wegnahme dieser Makeln nur eine dem Leibe inhärirende, vor dem Gesetze geltende Reinheit begründen, und das war die sanctitas legalis. So hatte der Ritus, der für die Reinigung vom Aussatze vorgeschrieben war, nur den Zweck, das im Gesetze festgestellte Hinderniss der Theilnahme an der theokratischen Bundesgemeinschaft zu entfernen, der Theokratie levitische Sühne zu leisten, den vom Aussatze Genesenen wieder für legal zu erklären und zum heiligen Culte tauglich zu machen; ebenso sollte die Beschneidung dem Empfänger jene körperliche, vom Gesetze vorgeschriebene Qualität verleihen, die für die Aufnahme in die theokratische Gemeinde und für die Theilnahme an dem ganzen mosaischen Culte nothwendig war. Wie desshalb die mosaischen Opfer nur levitische Sühne bewirkten und das gestörte Verhältniss zum theokratischen Gottkönige wieder herstellten, so sollten auch die Sacr. nur levitische Reinheit vermitteln und das gestörte Verhältniss des Einzelnen zur theokratischen Gemeinde redintegriren. Diese Art der Heiligkeit, die sie in den Empfängern hervorbrachten, war im A. B. am Besten geeignet, jene übernatürliche Heiligkeit, welche die

[1]) S. Th. s. th. I. II. qu. 103. art. 2: Ab hac immunditia (irregularitatis) caeremoniae V. L. habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas.

christlichen Sacr. der Zukunft hervorbringen sollten, typisch vorauszukünden.

Um diese levitische, oder auch theokratische Reinheit besser zu verstehen, ist folgendes zu beachten: Gott hat sich zum Volke Israel in ein besonderes Verhältniss gesetzt, das auf einem eigens stipulirten Bundesgesetze beruhte; Gott versprach ihm seine besondere Leitung und Erziehung, damit es auf Christus vorbereitet würde, aber unter der Bedingung, dass Israel das Bundesgesetz erfüllte und ihm durch einen genau bestimmten, äusseren Cult beständig diente. Das war die Theokratie, in der Gott als oberster König verehrt werden sollte. Jede Verletzung der aus diesem speziellen Bundesverhältnisse hervorgehenden Verpflichtungen erforderte besondere Sühnungen, welche durch die levitischen Opfer geleistet werden sollten. Der Cult, den Israel seinem Gottkönige darbringen sollte, musste ein heiliger sein, darum konnten nicht alle ohne Unterschied, sondern nur solche zu demselben zugelassen werden, welche die von Gott selbst festgesetzten Eigenschaften an sich hatten. Von demselben mussten vor Allem jene ausgeschlossen werden, welche ansteckende, ekelerregende Krankheiten, wie den Aussatz[1]), an sich hatten, damit sich wegen derselben Niemand scheue, an der heil. Gemeinde Antheil zu nehmen. Ausserdem erforderte es die Ehrfurcht vor dem heiligen Culte, dass die Israeliten nicht in jeder beliebigen körperlichen Verfassung sich dem Heiligen nahten, und dass es ihnen durch den alltäglichen Gebrauch nicht gemein, profan würde; darum mussten durch das Gesetz gewisse, den Körper verunreinigende Zustände und Handlungen als vom heiligen Culte ausschliessend erklärt werden, damit die theokratischen Bürger, welche alle diese

[1]) S. Th. s. th. I. II. qu. 102. art. 5. ad 4: Literalis ratio istarum immunditiarum erat propter reverentiam eorum, quae ad divinum cultum pertinent, tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes hujusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat, quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea, quae pertinebant ad divinum cultum; et sic quando accedebant, cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio literalis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat et contagiosus.

Unreinheiten nicht vermeiden konnten, genöthiget würden, mit einem gewissen körperlichen Anstande und seltener, darum aber auch mit um so grösserer Ehrfurcht, Demuth und Andacht an dem heil. Culte theilzunehmen. Diese levitische Unreinheit oder Irregularität, die vom heiligen Culte und manchmal sogar auch von der ganzen Gemeinde ausschloss, kann als Act und als Habitus unterschieden werden; ersterer war das peccatum leviticum, dessen Folge die immunditia levitica, der Habitus der levitischen Unreinheit war. Wie das peccatum leviticum manchmal auch mit einem peccatum morale verbunden sein konnte, manchmal auch nicht, so konnte sich mit dem habitus immunditiae lev. auch der habitus peccati moralis verbinden,[1]) oft aber auch nicht, wie z. B. beim Aussatze und bei Todtenberührungen, die wohl levitische (theokratische), aber keine moralischen Sünden waren. Dieser Zustand der levitischen Unreinheit wurde durch die gesetzlichen Sacr. gehoben, deren nothwendiger Effect sonach die gesetzliche, levitische Reinheit war. Dabei ist nach dem heil. Lehrer[2]) zu beachten: einige Sacr., wie Beschneidung und die Reinigungen, versetzten den Empfänger aus dem Zustande der Unreinheit in den der Reinheit; die übrigen vermehrten in ihm die bereits vorhandene Reinheit und machten ihn für den heil. Cult und für die Theokratie tauglicher. Diese levitische Reinheit unterscheidet sich wesentlich von der übernatürlichen Heiligkeit, welche die neutest. Sacr. bewirken; denn sie ist nicht Werk Gottes, wie letztere, sondern Werk des mosaischen Gesetzes und seiner Sacr.; sie ist nicht übernatürlich und der Seele inhaerirend, sondern gehört der natürlichen Ordnung an und haftet nur am Fleische; sie rechtfertigt desshalb auch nicht vor Gott, sondern nur vor dem mosaischen Gesetze; sie entsteht auch nicht aus einem übernatürlichen Elemente, wie

[1]) Wie z. B. Lev. 15, 16. bei jenen Verunreinigungen, die zugleich moralisch schwere Sünden waren.

[2]) S. th. I. II. qu. 102. art. 5; et qu. 103. art. 2; dann III. qu. 62. art. 6. ad 2. — expos. in Hebr. cap. 9. lect. 1. 2. 3. et 4. (zu V. 1. 9. 13. et 22.); — I. II. qu. 107. art. 2. ad 3. — IV. S. dist. 1. qu. 2. art. 5. qu. 2. et 3. — Cf. Alex. Hal. IV. qu. 6. mbr. 4. art. 2. — Barth. Medina, I. II. qu. 103. art. 2. — Suarez, tom. 6. l. 9. cap. 7. n. 1. ff. — Becan. Anal. v. et n. Test. pag. 332.

die heiligmachende Gnade aus dem Glauben entsteht, sondern nur aus den gesetzlichen Sacr., und hat kein anderes Ziel und keine andere Belohnung im Auge, als legale Reinheit und die Befähigung zu verleihen, an den theokratischen Versammlungen und Culthandlungen theilnehmen zu dürfen.

Nach der Lehre des heiligen Paulus ist es also gewiss, dass das Gesetz mit all seinen Einrichtungen und Sacr. aus objectiv eigener Kraft und durch sich selbst wohl legale Heiligung, aber keine übernatürliche Rechtfertigung, weder die erste, noch die zweite, geben konnte. Denn die Sätze des Apostels:[1] ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, und λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου gelten nicht bloss von der ersten, sondern auch von der zweiten Rechtfertigung.[2]) Aber sofort drängt sich eine andere Frage auf,

V. ob der ganze Organismus der alttest. Sacr. in seinen Wirkungen sich bloss auf die Hinwegnahme der äusseren, theokratischen Unreinheit beschränkte, oder ob dieselben in accidenteller Weise von der göttlichen Weisheit auch zur Ertheilung der übernatürlichen Heiligkeit — καθαρότης κατὰ συνείδησιν — hingeordnet, und in welcher Weise sie dazu behilflich waren? — Die Sacr. und Opfer der Juden waren göttlicher Einsetzung und überragten als Ausdruck des wahren Glaubens die naturrechtlichen Culte der Heiden in sehr hohem Grade; sie standen in innigster Beziehung zum Kreuztode Christi, der in ihnen vorgebildet war, und für den sie das Volk Gottes erziehen sollten;

---

[1]) Rom. 3, 20. 28. cf. 1, 17; und Dan. 9, 24, wo diese Gerechtigkeit des N. B. צדק עולם genannt wird.

[2]) Paulus spricht in diesen Stellen ganz allgemein von der Rechtfertigung , und es ist kein Grund vorhanden, diese allgemeinen Ausdrücke bloss auf eine Art der Rechtfertigung einzuschränken. Er drückt es immer ganz genau aus, wenn er nur eine Art der δικαιοσύνη intendirt; (so z. B. redet er Rom. 4, 5; 6, 7. von der ersten; Rom. 4, 2. und 1, 17 dagegen von der zweiten δικαιοσύνη). Er handelt eben im Röm.-B. von jener Rechtfertigung, welche (1, 18) im N. B. enthüllt und verliehen wird, und das ist sowohl die erste, als die zweite; daher stellt er in seiner Argumentation die ἔργα νόμου beiden Arten der Rechtfertigung gegenüber. Die „Werke des Gesetzes“ im Gegensatze zum Glauben sind natürlich gute Werke, und als solche können sie ebensowenig die erste, als die zweite Rechtfertigung bewirken.

ausserdem ist es gewiss, dass der letzte Zweck des alttest. Cultus die Beseligung der Menschen war, und dass der Kreuztod anticipando schon im A. B. reinigend und heiligend wirksam sich zeigte, so dass es schon vor Christus sehr viele Heilige und wahrhaft Gerechte gab, wie Paulus Hebr. 11, 1 ff. zeigt; darum ist es höchst unwahrscheinlich, dass die alttest. Sacr. und Opfer in gar keiner Beziehung zur inneren Heiligung und Rechtfertigung standen; vielmehr legt sich von selbst die Vermuthung sehr nahe, dass die vom Kreuze Christi auf das vorchristliche Volk Gottes zurückströmende Gnade sich in irgend einer Weise an diese levitischen Reinigungsmittel äusserlich angeknüpft habe, wenn sie auch durch dieselben nicht ex opere operato hervorgebracht werden konnte. Um dieses Verhältniss der levitischen Sacr. zur inneren, übernatürlichen Heiligung zu bestimmen, stellen wir folgende Sätze auf:

1) Der bloss mechanische Empfang der Sacr., dem jedes übernatürliche Element, selbst der Glaube mangelte, konnte nicht einmal ex opere operantis Etwas zur Rechtfertigung beitragen; denn die Werke des Gesetzes waren rein natürlich; aber nur jene Werke können ex opere operantis zur Rechtfertigung mitwirken, die ein übernatürliches Moment enthalten; denn die heiligmachende Gnade kann nur durch übernatürliche Mittel erlangt werden.[1]) In diesem Falle konnten die Sacr. nur legale Rechtfertigung bewirken und sonst nichts (Gal. 3, 11). — 2) Nur der übernatürlichen Gnade, dem Glauben und der gläubigen Erfüllung des Gesetzes schreibt der Apostel überall die Rechtfertigung zu; denn Gott wollte im A. B. ebenso wie im N. seine Gerechtigkeit auf Grundlage des Kreuztodes Christi mittels des übernatürlichen Glaubens den Menschen mittheilen Rom. 3, 25, so dass der hl. Thomas mit Recht sagt:[2]) Die alten Väter vor Christus

---

[1]) Medina I. II. qu. 98 art. 3: Etiam in statu naturae legis erat necessaria fides et spes rerum supernaturalium; sicut enim beatitudo et salus erat supernaturalis, sic et media, quibus obtineri debebat. Unde si Socrates et Plato ad unguem servassent legis naturae statum, poterant salvari, non tamen sine fide divinitus infusa. — Cf. Suarez, tom. 7. lib. 9. cap. 7. n. 2. 3. — Thalhofer, das Opfer des A. und N. B. S. 118 f.

[2]) S. Th. III. qu. 62. art. 6: Per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. — qu. 61. art. 3: Nullus autem sancti-

würden ebenso, wie wir durch den Glauben an den Kreuztod Christi gerechtfertigt, nur mit dem Unterschiede, dass der Glaube im A. B. sich auf das zukünftige Leiden bezog, während wir dasselbe als vergangen glauben. Der Grund hievon ist der, weil nach der Sünde die übernatürliche Rechtfertigung für die Menschen nur mehr durch den gottmenschlichen Mittler möglich war; darum musste sich jeder, der sie erhalten wollte, mit diesem in Verbindung setzen, und das konnte nur durch den übernatürlichen Glauben geschehen. Derselbe musste als sein Object vor Allem das Leiden Christi, die Ursache unserer Rechtfertigung, umfassen;[1]) wohl mochte er nur bei sehr Wenigen im A. B. ein klarer und ausdrücklicher sein; aber seitdem im Proto-Evangelium nach dem Sündenfalle ein Erlöser verheissen wurde, der der Schlange den Kopf zertreten und von ihr in die Ferse gestochen werden sollte, war ein solcher Glaube möglich. Bei dem unverdorbenen Sinne der ersten Generationen konnte er durch den Unterricht der ersten Patriarchen sehr leicht unversehrt fortgepflanzt werden (Gen. 18, 19).[2]) Als aber zu Abrahams Zeiten der Götzendienst überhand nahm, und der Glaube durch widernatürliche Laster verdunkelt wurde, da fixirte ihn Gott in den Typen und liturgischen Einrichtungen der Beschneidung und des mosaischen Cultus, wie in unveränderlichen Formen. Die Sacr. und Opfer bezeichneten ebenso, wie die Worte der Prophetieen, den Glauben an das künftige Leiden Christi.[3]) So waren die alttest. Sacr. bestimmte, genau fixirte

---

ficari potest post peccatum, nisi per Christum. — I. II. qu. 103. art. 2: Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi justificabantur. — I. II. qu. 98. art. 2. ad 4. — II. II. qu. 2. art. 7. — IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 2. quest. 4.

[1]) S. Th. III. qu. 62. art. 5. ad 2: Virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius Christi. Et ideo per fidem passionis ejus specialiter homines liberantur a peccatis (Rom. 3. 25); — qu. 62. art. 6: Per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. — Cf. Alex. Hal. IV. qu. 1. mbr. 5. art. 1. et 2.

[2]) S. Th. s. th. III. qu. 70. art. 2. ad 1; art. 3. ad 2. et ad 3: Illi autem patres, qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternae admonitionis. Gen. 18, 19.

[3]) S. Th. III. qu. 62. art. 6. ad 1. — qu. 70. art. 2. ad. 1. — Expos. in Gal. 4. lect. 7.

dogmatische Formeln, durch welche der Einzelne seinen Glauben an das Leiden Christi ganz irrthumslos ausdrücken konnte.[1] — Dieser Glaube musste aber auch lebendig, in Liebe thätig sein, wie Paulus an dem Beispiele Abrahams und der übrigen Väter, die er im Hebräerbriefe aufzählt, nachweist.[2] Daher mussten sich mit ihm auch noch andere übernatürliche Acte verbinden, wie Erkenntniss und Abscheu der begangenen Sünden, Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, Hoffnung auf Verzeihung um der Verdienste des künftigen Erlösers willen, Reue und Busse, Liebe zu Gott und die Bereitwilligkeit, alle seine Gebote zu erfüllen. Diesem lebendigen Glauben schreibt der Apostel die Rechtfertigung im A. B. zu. — 3) Die Sündenvergebung und die Rechtfertigungsgnade war dem Empfange der Sacramente (wie auch dem Opferacte) nicht immer annex, d. h. sie war nicht in allen Fällen an den subjectiven Gebrauch des Sacr. so geknüpft, dass sie nur bei Gelegenheit dieses Empfanges dem Einzelnen verliehen worden wäre;[3] denn einerseits waren diese Sacr. keine Kanäle der Gnaden, keine untrüglichen Mittel ihrer Mittheilung, weil sie die Gnaden weder enthielten, noch auch die göttliche Verheissung hatten, dass sie Gott jedesmal bei Gelegenheit ihres Empfanges mittheilen wollte;[4] andererseits erfolgte die Ausgiessung der heiligmachenden

---

[1]) Augustin. l. 1. cont. duas epist. Pelag. c. 7; l. 3. c. 4. M. tom. 44. pag. 555. 593. — S. Th. I. II. qu. 102. art. 5. ad 4.

[2]) Rom. 4, 2 ff. — Gal. 3, 6; 5, 6. — Hebr. 11, 1 ff. — Jac. 2, 17. 21. 22. 25.

[3]) Cf. Bernh. Schäfer, die religiösen Alterthümer der Bibel, S. 107. f. — Thalhofer, das Opfer des alten und des neuen Bundes: S. 123: „Sicherlich hat Gott in der vorchristlichen Zeit auch extra sacrificium auf Grund einfacher Glaubens- und Reueacte hin, die sich rein innerlich vollzogen, die Rechtfertigungsgnade mitgetheilt." — Oswald, die dogm. Lehre von den hl. Sacr. S. 63: „Wenn der vorchristliche Sünder im Bewusstsein seiner Schuld einen lebhaften Reueschmerz über seine Vergehen heranbrachte, und diesen mit einer lebendigen Sehnsucht und einem gläubigen Vertrauen auf den künftigen Erlöser von der Sünde verband, so ward ihm, ohne äussere Vermittlung, wenigstens als ein exclusives Erforderniss, seine Sünde von Gott erlassen."

[4]) Bei dem Heilmittel gegen die Erbsünde und bei der Beschneidung der Kinder kann diese göttliche Verheissung aus dem allgemeinen Heils- und Erlösungswillen Gottes gefolgert werden, nicht aber bei den übrigen Sacramenten.

Gnade in die Seele jedesmal in jenem Augenblicke sogleich, in welchem der wahre rechtfertigende Glaube in der Seele vorhanden war; diesen Glauben konnte aber der Fromme auch ohne den Empfang der Sacr. und vor demselben schon haben, während er bei dem Sünder durch den sacramentalen Empfang oft nur ganz schwach angeregt und erst lange Zeit nach demselben so gekräftigt und belebt werden konnte, wie er für die Rechtfertigung nothwendig war. Daher konnte Gott auch ohne diese Sacr. auf die blossen Acte des Glaubens, der Hoffnung, Reue und Liebe hin seine Rechtfertigung ertheilen, wie ja auch Abraham schon vor der Beschneidung gerechtfertigt wurde, und David Verzeihung seiner Sünde schon erlangte, noch ehe er dieselbe durch das entsprechende Sündopfer bekannt hatte[1]); nur musste in diesem Falle der Gerechtfertigte den Willen haben, das Gesetz Gottes zu erfüllen, also auch, wenn für seinen Sündenzustand etwa ein Opfer oder eine sacramentale Reinigung im Gesetze als nothwendig vorgeschrieben war, den Willen haben, dem Gesetze nachträglich Genüge leisten zu wollen (votum sacramenti); denn für bestimmte Zustände waren bestimmte Opfer oder sacramentale Handlungen strenge Vorschrift und konnten ohne Sünde, den Fall der Unmöglichkeit ausgenommen, nicht unterlassen werden; ausserdem war es seit den Zeiten Abrahams für einen jeden Israeliten Pflicht, gegenüber den vielen Ungläubigen seinen Glauben auch äusserlich durch sichtbare Zeichen, wie die Beschneidung, das alljährliche Pascha etc., zu bekennen, und dieser Pflicht konnte sich Keiner ohne Sünde entziehen. — 4) Gleichwohl waren aber die Sacr. für die übernatürliche Rechtfertigung nicht ohne alle Bedeutung; denn, sagt der hl. Thomas[2]), sie waren äussere Gnaden, und darum disponirten sie zum rechtfertigenden Glauben, den sie anregten, unterstützten und mit lebendig machen halfen: so wirkten sie in Verbindung mit der Gnade und der menschlichen Freiheit zu jenen übernatürlichen Acten mit, welche (Conc. Trid. sess. 6. cap. 6) als praeparatio ad justificationem bezeichnet werden. Desshalb kann man sagen, Gott habe sehr häufig gelegentlich ihres Empfanges die Rechtfertigung auf Grund der durch sie ver-

---

[1]) Ps. 31, 5 (Hebr. 32); — II. Sam. 12, 13.

[2]) S. Th. I. II. qu. 98. art. 5. et Exposit. in Hebr. 7. lect. 3.

anlassten Acte des rechtfertigenden Glaubens ertheilt. — Halten wir, um dieses zu erklären, die erste und zweite Rechtfertigung der Erwachsenen auseinander:

a) Die alttest. Sacr. wirkten durch ihre symbolisch-typische Bedeutung subjectiv-psychologisch zur Disponirung auf die erste Rechtfertigung mit. Der Mensch hat bezüglich seiner religiösen Gefühle wegen seiner synthetischen Natur ein doppeltes Bedürfniss: 1) seine religiösen Acte und Gefühle bedürfen der Anregung und Erweckung, sein getrübtes Erkennen sinnlicher Zeichen, um das Uebersinnliche leichter zu erfassen; ist sodann der Glaube im Innern entstanden, dann muss er 2), soll er erstarken, nothwendig in äusseren Handlungen sich ausprägen. Beides leisteten im A. B. (neben den Opfern) die Sacr. Ihre Bestimmung war es ja, die Empfänger beständig zur Erweckung jener Tugendacte anzuregen, die für die übernatürliche Rechtfertigung disponirten; sie sollten den Glauben an Gott und den Erlöser erwecken, die Erkenntniss der Sünde vermitteln, das Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit, sowie das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit rege halten, Gott als den Heiligen und Gerechten darstellen, der die Sünde verabscheut und bestraft, die Hoffnung und Sehnsucht nach Erlösung wachrufen und zur Reue über die eigenen Sünden, sowie zur Liebe Gottes kräftig antreiben. Hiezu waren sie aber auch im hohen Grade geeignet. Die vielen Verunreinigungen, die der Israelite wegen ihrer Beziehung zum Tode und zur Sünde vermeiden musste, und die ihn hinderten, sich dem heiligsten Bundesgotte zu nähern und in seiner Gemeinde zu verweilen, mussten ihm bei einiger Reflexion die Heiligkeit Gottes, aber auch die Hässlichkeit der Sünde, die so schreckliche Folgen, wie den Tod oder den Aussatz nach sich zog, klar machen. Dadurch musste in ihm das Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit[1]), zugleich auch

[1]) S. Th. I. II. qu. 102. art. 2: Rationes illae sunt literales, sive pertineant . . . . ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quae tunc requirebatur in colentibus Deum; art. 5. ad 4. 5; qu. 98. art. 6. — III. qu. 62. art. 6. – Wohl konnten durch ein jedes Sacr. sämmtliche zur Rechtfertigung erforderlichen Dispositionen symbolisirt und in dem Herzen des Empfängers angeregt werden; aber dessenungeachtet lässt es sich nicht leugnen, dass jedes einzelne mit irgend einem Dispositionsacte ganz besondere Verwandtschaft und Aehnlichkeit hatte.

ein grosser Abscheu vor der Sünde als der Ursache dieses Elendes entstehen; in dem Ausschlusse aus der sichtbaren Gemeinde sah er ein Bild des ewigen Ausschlusses aus der Gemeinde der Seligen, und in Folge dessen fühlte er sich kräftig angetrieben, seine Sünden schmerzlich zu bereuen und nach dem Erlöser von dem Sündenelende zu verlangen. Die Beschneidung und die Besprengungen mit dem Wasser der rothen Kuh konnten nicht verfehlen, im Herzen des Empfängers den Glauben an Gott, der mit ihm einen Gnadenbund schliessen wollte, und an Christus, der durch seinen Kreuztod die übernatürliche Vereinigung mit Gott ermöglichen sollte, zu erwecken; denn der theokratische Bund, in den die Beschneidung einweihte, war nur Sinnbild und sichere Bürgschaft der Gnadenordnung, während das Opfer der rothen Kuh nebst der Besprengung mit dem Reinigungswasser auf den wahren Erlöser von der Sünde, der ausserhalb des Thores bluten sollte, und auf den Gnadenstrom der christlichen Sacr. hinwies, in dem Christi Verdienst heiligend und reinigend sich über die Menschen ergiesst, um sie von aller Sündenmakel zu reinigen und wieder in die Liebesgemeinschaft mit Gott zu versetzen. Das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit und die Hoffnung auf Verzeihung der Sünden wurden durch die Reinigungen von den levitischen Sünden angeregt; denn die Nachsicht, die Gott seinem Volke hinsichtlich der levitischen Schuld angedeihen liess, verkündete seine Barmherzigkeit und liess erwarten, dass er sich bei den moralischen Sünden ebenso gnädig erweisen werde, während die Typik der Reinigungen den gläubigen Blick auf Christus hinlenkte, um dessen Verdienste willen Gott dem Sünder gnädig sein wollte. Das Paschamahl und das Essen der Schaubrode konnten den Empfänger bewegen, von der Sünde als Beleidigung Gottes sich mit aller Energie abzuwenden und in heiliger Liebe sich an Gott und an Christus, den künftigen Erretter von Sünden, hinzugeben; denn in ihnen erwies sich Gott als der liebende Vater, der sein Volk zu seinem Tischgenossen machte und mit der heiligen Opferspeise nährte, um ihm ein schwaches Abbild jenes himmlischen Mahles zu geben, das er all jenen bereiten will, die ihr Gewand weiss gewaschen haben im Blute des Lammes. — Auf der anderen Seite waren aber die alttest. Sacr. auch die geeignetsten Mittel, durch welche sich die inneren, zur Rechtfertigung disponirenden

Tugendacte in äusserer Darstellung ausprägen und so intensiver werden konnten. Die inneren Acte der Seele, die sich äusserlich in Handlungen gleichsam verkörpern, machen auf Intellect und Willen einen weit stärkeren Eindruck und regen das Gefühl weit mächtiger an, als jene, die im Innern der Seele verschlossen bleiben. Dasselbe galt auch bei den alttest. Sacr.; da sie Symbole des inneren Cultes und genau fixirte dogmatische Formeln waren, so fand in ihnen nicht bloss der Glaube an Gott und Christus seinen adaequatesten Ausdruck[1]), sondern auch die Reue mit allen übrigen zur Rechtfertigung disponirenden Tugenden. Diese Manifestation der inneren Acte durch die sacramentalen Handlungen musste selbst[2]) wieder verstärkend auf die ersteren zurückwirken, den Glauben und die Bussgesinnung steigern, so dass der Empfänger auf diese Weise leichter und sicherer zur Rechtfertigung gelangen konnte. Ausserdem war der rechte Gebrauch der Sacr. zugleich ein äusseres Bekenntniss des wahren Glaubens und eine Uebung des Gehorsams[3]) und der Abtödtung, da sie nach dem von Gott vorgeschriebenen Ritus genau vollzogen werden mussten; diese Acte waren aber, wenn sie in gläubiger Gesinnung und in Verbindung mit der actuellen Gnade verrichtet wurden, selbst de congruo verdienstlich und machten den schwachen Glauben im Herzen lebendiger, so dass er sicherer zur Rechtfertigung führen konnte.

b) Hatte der Mensch, äusserlich durch die Sacr. zur Disponirung auf die Rechtfertigung angeregt, und innerlich durch die Gnade unterstützt, die heiligmachende Gnade erlangt, so war der weitere sacramentale Gebrauch dazu dienlich, dieselbe in ihm zu

---

[1]) S. Th. s. th. III. qu. 70. art. 4: Homo, qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem. Cf. art. 1. et qu. 60. art. 5. ad 3. — qu. 61. art. 3. et 4. — qu. 72. art. 6. — I. II. qu. 102. art. 3. — IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 5. in sol. 2. quaest.

[2]) S. Th. s. th. I. II. qu. 99. art. 3. ad 3: Ipsae autem similitudines magis movent animam, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur.

[3]) S. Th. I. II. qu. 100. art. 12: De hujusmodi praeceptis dicitur, quod non justificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. — qu. 103. art. 2. ad 2. — Alex. Hal. IV. qu. 2. mbr. 5. art. 3. et qu. 6. mbr. 4. art. 3.

erhalten und zu vermehren;[1]) denn wenn die übrigen Bedingungen vorhanden waren, die zur Vermehrung der Gnade nothwendig sind, so bewirkten sie im gerechtfertigten Empfänger die zweite Rechtfertigung. Die sacramentalen Acte waren nemlich sittlich gut, Gott wohlgefällig, und wenn sie im Stande der Gnade, mit übernatürlichem Glauben und mit der göttlichen Hilfe verrichtet wurden, mussten sie ebenso, wie alle anderen guten Werke, die Gnade vermehren; jedoch kam die Gnade und das Verdienstliche nicht aus dem Gesetze, sondern aus der Erlösung durch Christus; daher kann auch die Vermehrung der Gnade nicht den alttest. Sacr. als solchen zugetheilt werden, weil sie nicht innerlich, sondern nur äusserlich, belehrend und anregend, dazu beitrugen. — So waren die mosaischen Sacr. in ganz eminenter Weise geeignet, den Empfänger für die Rechtfertigung und für die Vermehrung der Gnade zu disponiren, und auf diese Weise wurde die levitische Heiligung, die sie aus eigener Kraft bewirkten, mittels der göttlichen Gnade, die sich accidentell an den sacramentalen Empfang anschloss, und durch die subjectiven Heilsacte des Empfängers auch zur übernatürlichen Heiligung gesteigert.

b) Art und Weise ihrer Wirksamkeit.

Es ist nach klaren Andeutungen der hl. Schrift sicher, dass die alttest. Sacr. ihren eigenthümlichen Effect, die levitische Reinheit (sei es justitia levitica prima oder secunda) ex opere operato hervorbrachten, d. h. aus sich und durch sich selbst, unabhängig von der moralischen Beschaffenheit des Spenders und des Empfängers; war der sacramentale Ritus vorschriftsmässig gesetzt, so erfolgte dessen Effect, die levitische Reinheit, ganz sicher und unfehlbar. — Diess folgt 1) aus Hebr. 9, 13; denn hier schreibt Paulus dem rituell gebrauchten Blute und dem sacramental gesprengten Reinigungswasser ohne weitere Einschränkung die emundatio carnis zu; diess konnte er aber nur, wenn auf die Setzung des sacramentalen Actes hin unfehlbar die sacramentale

---

[1]) S. Th. I. II. qu. 101. art. 3: Ex parte eorum, qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio caeremonialium praeceptorum, quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue; — qu. 98. art. 6.

Wirkung erfolgte.[1]) Daselbst vergleicht er die alttest. Opfer und Sacr. mit dem Kreuzopfer Christi nach dem Gesichtspunkte ihrer Wirksamkeit; er will nachweisen, dass Christi Opfer in ganz unfehlbarer Weise aus eigener Kraft eine wahre, übernatürliche Reinigung bewirkt habe, und zu diesem Zwecke argumentirt er a minori ad majus: Wenn schon die alttest. Opfer und Sacr. als Typen die Reinheit des Fleisches bewirken konnten, dann muss Christi Blut als Antityp um so mehr und einen um so höheren Effect hervorbringen. Soll die Argumentation zwingend sein, dann muss er voraussetzen, dass die alttest. Opfer und Sacr. aus eigener Kraft und unabhängig von jeder subjectiven Disposition des Spenders oder Empfängers wirkten. — 2) Dasselbe setzt er auch Hebr. 9, 22 voraus, wo er dem vergossenen und gesprengten Opferblute unmittelbar eine reinigende Kraft zuschreibt. Die daselbst ausgesprochene Reinigung und remissio peccatorum (levit.) kann von keiner subjectiven Disposition abhängig gedacht werden, weil dieses Blut sogar leblose Gegenstände (Zelt und Gefässe) reinigte und heiligte; daher musste die reinigende Kraft im Blute und in dessen Ritus selbst liegen. Das Nemliche muss aber consequenter Weise auch vom Reinigungswasser und den übrigen Sacr. angenommen werden; denn nur so ist es klar, warum im Gesetze auf den Vollzug des treffenden sacramentalen Ritus immer die Worte folgen, mit denen auch bei den Opfern die Wirksam-

---

[1]) Cf. S. Th. I. II. qu. 103. art. 2: Ab hac immunditia caeremoniae V. L. habebant virtutem emundandi; quia erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. — Spricht Thomas diese Wirkungsweise ex opere operato auch nicht mit Worten aus, so doch der Sache nach, wie l. c. art. 2. ad 3, wo er nach dem Vorgange des hl. Augustin den Reinigungen sogar die Macht zuschreibt, den Menschen in wunderbarer Weise vom Aussatze zu heilen, wenn er vor der Reinigung noch nicht vollständig davon genesen war, und der Priester ihn doch für rein erklärt hatte. Cf. expos. in Hebr. cap. 9, lect. 3.: Si sanguis animalium faciebat quod minus est, sanguis Christi poterit facere quod majus est.... de ipsis cineribus ponebatur in aqua, qua immundus aspergebatur, et ita mundabatur, nec aliter poterat mundari; IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 5. qu. 2. 3. sagt er, dass diese Sacr. eine unvollkommene Reinheit bewirkten; denn als Sacr. mussten sie aus sich die Empfänger zum göttlichen Culte befähigen. Damit legt er ihnen die Kraft bei, aus sich ex opere operato die legalen Unreinheiten hinwegzunehmen.

keit ex opere operato bezeichnet wird, nemlich: „er wird gereinigt“, oder „die Sünde wird ihm erlassen“. Solche Stellen sind nur klar, wenn zwischen dem Ritus und dem Effecte desselben ein nothwendiger, unfehlbarer Connex besteht. Wegen dieser Wirkungsweise gebraucht die hl. Schrift bei den alttest. Sacr. oft dieselbe Redeweise, wie bei den neutest.; z. B. Joh. 3, 5 coll. Gen. 17, 11; Jac. 5, 14 coll. Lev. 5, 6; 12, 8 (nach der Vulg.) — 3) Der Apostel legt Hebr. 9, 9. 13 den Sacr. des A. B. nach Modus und Object dieselbe Wirksamkeit bei, wie den Opfern; letztere haben wirklich legale Sühne, und zwar durch ihre eigene Kraft zu Stande gebracht, in negativer Hinsicht Tilgung der levitischen Sünde, in positiver das Wohlgefallen des theokratischen Königs und die Versetzung in das rechte theokratische Verhältniss; wie desshalb die Opfer, so mussten auch die Sacr. ihren Effect ex opere operato hervorgebracht haben. — 4) Bei ihrer Wirksamkeit kam es weder auf die subjective Disposition des Empfängers, noch auf die Würdigkeit des Ausspenders an; denn der sacramentale Ritus als solcher musste den Effect unmittelbar annex haben, da kein Sacr., das einmal rituell gültig gespendet war, wegen Indisposition des Empfängers oder Spenders mehr wiederholt werden durfte. War der Ritus der Beschneidung einmal richtig vollzogen[1]), dann blieb der Empfänger beschnitten, mochte sie auch von einem glaubenslosen Spender ertheilt worden sein; selbst ein beschnittener Samaritan, sagt Augustin[2]), durfte nicht wieder beschnitten werden, wenn er in die jüdische Theokratie aufgenommen werden wollte; darum musste sie ihren Effect aus eigener Kraft (ex opere operato) hervorgebracht haben.

---

[1]) Suarez, tom. 6. lib. 10. c. 5. n. 6; tom. 20. disp. 10. sect. 1. n. 16. — Cf. Alex. Hal. IV. qu. 6. mbr. 4. art. 2. — Wirc. t. 5. p. 39. f.: Hinc ex opere operato sanctitatem equidem legalem causabant; — et 50.: Tantum sanctitatem externam et legalem producebant ex opere operato. — Cf. Thalhofer, das Opfer des A. und N. B., S. 108.: „Eine derartige Sühne konnten die Opfer zweifelsohne ex opere operato bewirken.“ — Oswald, l. c. S. 68: „Diese Sacr. des A. B. waren, sofern sie jener mosaisch levitischen Gesetzesordnung angehören, allerdings wahre Sacr., d. h. kurz gesagt, sie wirkten vollkommen ex opere operato“. — Cf. Schäfer, die relig. Alterth. S. 108. — Poelzl, Comment. zum Joh.-Ev. S. 107.

[2]) August. epist. 23. M. t. 33. p. 96. — cont. lit. Petil. l. 2. c. 72. t. 43. p. 309; cont. Cresc. l. 1. c. 31. p. 464.

Viertes Hauptstück.

Ursachen der alttestamentlichen Sacramente.

Diese Sacramente waren keine natürlichen Zeichen, die schon ihrer Natur nach den Glauben oder die Gnade ausdrückten; auch keine von Menschen willkürlich gewählte Symbole, sondern fest bestimmte, unveränderliche, die von Gott zur Bezeichnung des inneren Cultes und der messianischen Zukunft, sowie zur Verleihung einer gewissen Heiligkeit an seine Verehrer bleibend angeordnet waren. Nach dieser Anordnung sollten sie jedesmal von bestimmten Ausspendern an die geeigneten Empfänger gespendet werden; desshalb kommen hier drei Ursachen derselben in Betracht: 1) ihr Urheber, der ihnen die Kraft, zu bezeichnen und zu heiligen, verlieh, sie einsetzte; 2) ihr Spender, der sie nach dem angeordneten Ritus den Menschen applicirte; 3) die Empfänger, an denen sie vollzogen wurden.

1) Urheber (Einsetzung) der alttest. Sacr.

Ueber ihre Einsetzung melden die hl. Urkunden, dass Gott selbst sie im A. B. angeordnet und mit sacramentaler Kraft, sowie mit symbolisch-typischer Bedeutung versehen habe. Denn wenn der ganze A. B. von Gott eingesetzt wurde, damit er Christus präfigurirte [1]), dann muss dasselbe auch von seinen bedeutendsten Bestandtheilen, den Opfern und Sacr. gelten. Von der Beschneidung ist diese göttliche Einsetzung klar berichtet; Gen. 17, 9—15

---

[1]) Exod. 20, 2; ps. 18, 8; Matth. 15, 3 f; Hebr. 9, 20; I. Cor. 10, 6. 11; Gal. 4, 24; Rom. 4, 11; S. Th. s. th. III. qu. 64. art. 4. ad 3. — I. II. qu. 98. art. 2. — Ihre göttliche Einsetzung leugneten Simon Magus, Valentin, Marcion, Basilides, die Manichäer und ein gewisser Ptolemäus, den Epiphanius (haer. 33. M. ser. gr. tom. 41. p. 555) erwähnt; weil sie nur fleischliche Reinheit bewirkten, lehrten diese Häretiker, sie seien vom bösen Principe eingesetzt.

gibt Gott dem Abraham den Befehl, dass er sich und alle seine männlichen Hausbewohner beschneide. Dieser Ritus sollte ein Zeichen des Bundes sein, den Gott mit ihm und seinen Nachkommen geschlossen hatte, und jeder, der dieses Zeichen empfing, wurde in denselben aufgenommen. Da die Spitze des ganzen Bundes Christus und das Heil aller Völker war, so hat Gott die Beschneidung auch als Siegel der Gerechtigkeit und als Typus von Christus eingesetzt. Aber auch von den übrigen Sacr. ist die göttliche Einsetzung klar ausgesprochen: vom Paschalamme, das zur Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten ewig gefeiert werden musste, Exod. 12, 1. f.; Lev. 23, 5; von der Priesterweihe Lev. 8, 1 ff; allen übrigen sind die Worte vorausgesetzt: Dixit Dominus ad Moysen: loquere ad filios Israel; damit werden diese Riten auf göttliche Anordnung zurückgeführt; denn Gott wollte dieses Volk in ganz besonderer Weise an sich binden und vor dem Götzendienste bewahren; darum hat er ihm persönlich den Cult bestimmt, in welchem es ihm dienen sollte. Durch die göttliche Einsetzung erhielten seine Sacr. nicht bloss grösseres Ansehen bei den Menschen, sondern zugleich auch eine einheitliche Gestalt für die ganze jüdische Nation; würde ihre Feststellung dem freien Belieben der einzelnen Familien überlassen worden sein, dann wäre ein einheitlicher Cult und eine einheitliche Kirche unmöglich geworden, oder hätte wenigstens nicht lange bestehen können. — Gegen die göttliche Einsetzung können die Stellen[1]) nicht geltend gemacht werden, in denen die Engel oder Moses

---

[1]) Gal. 3, 19: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου; Act. 7, 38. 53; Hebr. 2, 2. Das διαταγεὶς bedeutet Gal. 3, 19 nicht, Etwas als verpflichtend festsetzen, ein Gesetz erlassen, sondern ein erlassenes Gesetz amtlich promulgiren, zur Kenntniss bringen. Cf. Wilke, clav. N. T. I. pag. 228.; Reithmayr in h. l. — Die Theilnahme der Engel an der Gesetzgebung ist Deut. 32, 2; ps. 68, 18 angedeutet. Zur Zeit Christi war dieser Glaube allgemein im Volke verbreitet, wie Stephanus bezeugt. Durch λαληθεὶς (Hebr. 2, 2) wird diese mitwirkende Thätigkeit näher als Promulgirung und Offenbarung des göttlichen Willens bestimmt; desshalb sagt Gregor (praefat. Moral. c. 1. M. t. 75. p. 517): Angelus fuit, qui exterius loquendo serviebat; und Suarez, t. 6. lib. 9. cap. 2. n. 9: Persona ministerialiter loquens et immediate efficiens verba sermonis fuit angelus; persona autem immediate repraesentata, et cujus nomine minister loquebatur, fuit Deus. — cf. tom. 20. disp. 12. sect. 1. n. 8.

als Mittler und Verkünder des Gesetzes genannt werden; denn daselbst wird ihnen nur eine ministerielle Thätigkeit an der Gesetzgebung zuerkannt; Gott war es, der auf Sinai seinen Willen als Gesetz offenbarte und sämmtliche Culteinrichtungen anordnete; seinen Willen theilte er den Engeln mit und diese sprachen ihn an Moses aus, der ihn dem Volke vermittelte, weil Gott im A. B. sich nicht unmittelbar den Menschen offenbaren wollte. Die Promulgation und Vermittlung des Gesetzes an Moses war also Werk der Engel, während Gott selbst es als verpflichtende Norm erliess. Daher müssen auch die mosaischen Sacramente unmittelbar von Gott eingesetzt sein, weil ein Anderer als Gott sie nicht hätte einsetzen können; denn dieselben sollten Typen der neutest. Heilsgüter sein, weil sie das messianische Heil abschatten und dadurch den Glauben an Christus bei den Juden wecken und erhalten sollten. Aber Typen im A. T. konnte nur Gott allein einsetzen; dazu war nemlich eine alle Zeit und alle Geheimnisse des freien, göttlichen Heilsplanes umfassende Erkenntniss nothwendig, wie sie nur Gott selbst hat. Hätte Moses aus eigener Macht typische Sacr. einsetzen wollen, dann hätte er auch wissen müssen, wie Gott die messianische Zukunft gestalten, welche Gnaden und wie er dieselben den Menschen im N. B. zuwenden wollte. Diese Sacr. sollten Prophetieen der künftigen sacramentalen Gnaden sein, welche das sichere Eintreffen derselben im Voraus verkündeten; aber nur Gott allein kann seine Gnade sicher versprechen und durch Zeichen voraus verkünden, weil er allein Urheber der Gnade ist. — Der hl. Thomas [1]) gibt noch den Grund an: Die alttest. Sacr. sollten mittels sinnlicher Zeichen die messianischen Gnaden bezeichnen; aber die Auswahl der Zeichen steht nur jenem zu, der etwas Geistiges bezeichnen will, weil nur er allein wissen kann, welche sinnlichen Dinge mit dem von ihm zu bezeichnenden Geistigen Aehnlichkeit und Proportion haben. Nun kennt nur Gott allein seine zukünftigen Heilsgüter, und weiss auch nur er allein, welche sinnlichen Dinge mit ihnen Aehnlichkeit und Proportion haben und welche nicht. Daher muss bei diesen Sacr. dasselbe Verhältniss stattfinden, wie bei jenen Stellen der heiligen Schrift, deren geheimnissvoller Sinn nur durch bestimmte Bilder

[1]) S. th. III. qu. 60. art. 5. ad 1.; qu. 64. art. 2. ad. 2. — Suarez, t. 6. l. 9. c. 2. n. 3.

und Worte bezeichnet werden kann; wie Gott bei diesen dem hl. Schriftsteller sowohl die Wahrheit, als auch das Wort und Bild, womit sie bezeichnet werden soll, mittheilen muss, so ist es auch mit den alttest. Sacr. als Zeichen der Gnade.[1]) Die Sacr. im Allgemeinen dienen zur Heiligung der Menschen; aber die Heiligung für einen bestimmten Cult kann nicht der Mensch, sondern nur Gott bestimmen und verleihen. Niemand aber kann das festsetzen, was der Gewalt eines Anderen untersteht; daher kann nur Gott bestimmen, durch welche himmlischen Dinge der Mensch die für den göttlich eingesetzten Cult erforderliche Heiligkeit erlangen kann.[2])

---

[1]) S. th. III. qu. 60. art. 5. — Für die Zeit ihrer göttlichen Einsetzung gibt Alex. von Hal. (IV. qu. 6. mbr. 2. art. 3. §. 1) folgenden Grund an: Die Beschneidung wurde eingesetzt, als Abraham (Heb. 11. 9) noch als Fremdling in Zelten im Lande Kanaan weilte, und gleichsam auf der Reise nach dem verheissenen Vaterlande begriffen war; die übrigen Sacr. wurden ebenfalls auf der Reise durch die Wüste eingesetzt (auch das Pascha, das reisefertig verzehrt werden sollte), weil die Sacr. nur für den status viatorum bestimmt sind; darum wurde keines mehr eingesetzt, als Israel im Besitze Kanaans war, weil die Menschen nach Besitznahme des antityp. Kanaan keine Sacr. mehr nöthig haben.

[2]) Aus der unmittelbaren, göttlichen Einsetzung der alttest. Sacr. kann kein Vorzug derselben vor den neutest. gefolgert werden; denn sind letztere auch von Christus seiner menschlichen Natur nach eingesetzt, so geschah diess doch nur in vollster Unterordnung unter seinen göttlichen Willen, der die erste und vorzüglichste Ursache ihrer Einsetzung war. Dagegen sind die alttest. nur durch einen Menschen dem Volke Gottes promulgirt und vermittelt worden, die neutest. aber durch den Gottmenschen selbst; Moses war nur Diener, der den Willen Gottes verkündete; bezüglich der Einsetzung der Sacr. hatte er keine Gewalt; Christus hingegen hat wegen seiner gottmenschlichen Würde und Verdienste die potestas excellentiae und desshalb wirkt er auch seiner menschlichen Natur nach bei der Einsetzung der besseren Sacr. in Unterordnung unter den göttlichen Willen mit. Wie aber Paulus aus den beiderseitigen Verschiedenheiten zwischen Moses und Christus (Hebr. 3, 2—6) die Erhabenheit des N. B. über den A. B. folgern konnte, so muss daraus auch der Vorzug der christlichen Sacr. vor den alttest. gefolgert werden; die hohe Würde und Macht der menschlichen Natur Christi vermindert die Vollkommenheit der neutest. Sacr. ebensowenig, als das Wesen ihrer Gnade dadurch gemindert wird, dass sie durch äussere Zeichen den Menschen vermittelt wird. — cf. S. Th. s. th. III. qu. 64. art. 3. — Suarez, t. 20. disp. 12. sect. 1. — Ueber die Frage, ob die alttest. Sacr. auch von Menschen hätten eingesetzt werden können, cf. Suarez, l. c. sect. 2. — Bonav. IV. S. dist. 5. art. 3. qu. 1.

2) Der Ausspender der alttest. Sacramente.

Von den neutest. gilt der Satz: tribus perficiuntur: rebus, verbis et persona ministri conferentis S. cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia; fehlt der rechtmässige Ausspender, so kann kein Sacr. zu Stande kommen. Auch bei den alttest. hing die Gültigkeit einiger Massen von der rechtmässigen Ausspendung ab; denn sie sollten sichtbare Cultacte und typische Zeichen künftiger Gnaden sein; aber nicht jede Handlung, die äusserlich und materiell einer sacramentalen gleichkommt, ist desshalb auch schon ein religiöser Cultact oder ein typisches Zeichen der Gnade; dazu ist nothwendig, dass sie vom rechtmässigen Spender in der rechten Weise vollzogen werde.

Für den rechtmässigen Spender wurde aber folgendes erfordert: 1) Er musste ein Mensch sein; denn die Empfänger der Sacr. waren ebenfalls Menschen, welche durch die Sacr. entweder in die sichtbare Theokratie aufgenommen oder in dem Vollgenusse aller ihrer Rechte erhalten werden sollten; die Synagoge hatte aber Menschen zu ihren Dienern, und nur diese sollten die Aufnahme in sie und die Zuwendung ihrer Rechte an die Menschen besorgen.[1] Die Spender der alttest. Sacr. sollten ferner Vorbilder Christi sein, der als Hohepriester durch seine besseren Sacr. der Spender aller Gnaden ist; Priester aber ist Christus seiner menschlichen Natur nach, und darum ziemte es sich, dass er nur durch menschliche Spender im A. B. vorgebildet wurde. — 2) Er musste als freies, vernünftiges Wesen die sacramentale Handlung vollziehen, d. h. mit Absicht, Ueberlegung und Aufmerksamkeit als Diener Gottes und der Theokratie; denn als solcher musste er den Auftrag seines Mandanten erkennen und frei vollziehen wollen; dazu genügte aber ein blosser actus hominis nicht, es musste ein actus humanus sein; er sollte Cultacte setzen, die im Gesetze genau vorgeschrieben waren, wie beschneiden, mit Reinigungswasser besprengen, reinigen, und dazu war Urtheil, Absicht, Wille, Bewusstsein und Aufmerksamkeit nothwendig.[2] —

---

[1]) S. Th. III. qu. 64. art. 7. et 5. Alex. de Hal. IV. qu. 16. mbr. 4. Suarez, t. 20. disp. 13. sect. 1.

[2]) Darum werden diese sacramentalen Handlungen im Gesetze immer in einer Form ausgedrückt, welche Handlungen anzeigt, die mit Ueberlegung

3) Er musste auch die Intention haben, die Culthandlung als religiöse, von Gott angeordnete, im Sinne der theokratischen Kirche zu vollziehen. Denn α) die äusseren Acte können an sich Verschiedenes bezeichnen; die Reinigung z. B. konnte an sich einen profanen, einen götzendienerischen, oder auch einen religiösen Zweck haben; um etwas Bestimmtes zu bezeichnen, musste sie durch die Intention des Spenders zu diesem Einen determinirt werden [1]; so machte also die Intention den an sich indifferenten Act zu einem sacramentalen Ritus der Synagoge. β) Nach dem Zeugnisse vieler Väter und Geschichtschreiber fanden sich bei vielen heidnischen Völkern zahlreiche religiöse Riten, die denen der Juden materiell ganz gleich waren. [2]) Wäre zur Vollziehung des sacr. Ritus der Synagoge die Intention des Spenders nicht nothwendig gewesen, dann müsste man annehmen, alle Empfänger jener heidnischen Riten, die den jüdischen gleich waren, seien der wahren Kirche und der Theokratie des A. B. einverleibt worden, was absurd wäre. Es konnten wohl heidnische Kinder und Erwachsene durch die Beschneidung in die jüdische Religion [3])

---

und Aufmerksamkeit zu vollziehen sind; z. B. Lev. 14, 4: cum invenerit sacerdos, lepram esse mundatam; v. 7: asperget illum septies; 12, 7; 13, 6; 14, 11 f.

1) S. Th. s. th. qu. 64 art. 8: Oportet, quod determinetur ad unum, i. e. ad sacramentalem effectum per intentionem ministri.

2) So die Beschneidung bei der ägyptischen Priesterkaste, bei den Aethiopiern, Arabern, Phöniciern etc., wie Epiphan. haer. 30. M. ser. gr. t. 41. p. 451. 470. — Ambros. epist. 72 (al. 77) M. t. 16. p. 1545. — Origen. Comm. in Rom. l. 2. M. s. gr. t. 14. p. 911 f.; — Cont. Cels. l. 5. n. 47. tom. 11. p. 1154 f. bezeugen. Cf. Winer R. W. I. p. 158. f. — Keil, Arch. p. 332. — Ebenso kamen auch die gleichen Waschungen, Opfermahlzeiten etc. bei den Indern, Griechen, Römern, Aegyptiern, bei einigen afrikanischen und amerikanischen Völkern vor. Cf. Baehr, Symb. d. mos. Cult. II. p. 465. 471.

3) Ueber diese Proselyten der Gerechtigkeit Cf. Winer. R. W. II. pag. 285. — Wäre diese Intention zur Sacramentsspendung nicht nothwendig gewesen, dann wäre bei den Juden jedes gewöhnliche Bad und jede profane Waschung ein Sacr. gewesen; die sacramentalen Handlungen sollten aber heilige sein und von den profanen, die ihnen gleich waren, sich wesentlich unterscheiden. Diess war nur dadurch möglich, dass der Spender bei denselben die Absicht hatte, das zu thun, was Gott angeordnet, und die Synagoge mit dem Ritus intendirt hatte.

aufgenommen werden, aber sie mussten vom Spender in der Absicht, sie der wahren Religion Gottes durch das von Gott eingesetzte Sacr. zu weihen, beschnitten werden. Dafür, dass dieselbe Caeremonie bei den Juden der wahren Religion einverleibte, bei den Heiden aber nicht, kann kein anderer Unterschied angegeben werden, als die verschiedene Intention der jüdischen und heidnischen Spender. γ) Diese Sacr. sollten nach göttlicher Einsetzung typisch auf Christus hinweisen, und sie durften in der Synagoge nur mit dieser typischen Bezeichnung gebraucht werden; daher musste die Synagoge immer die Intention haben, sie als Typen zu vollziehen; diese Intention aber drückte sie durch ihre Minister aus, die in ihrem Namen und Auftrage handelten. δ) Sie waren heilige Caeremonien und darum forderte es die Ehrfurcht vor ihnen, dass sie nicht zufällig oder aus Scherz, sondern mit Ernst und Absicht, im Geiste der Synagoge gespendet wurden; ob aber eine äussere Handlung als Scherz, Verhöhnung oder als eine hl. Caeremonie gelten soll, hängt immer nur vom Willen und von der Intention des Handelnden ab. ε) Nicht jede Handlung war Sacr., sondern nur jene, welche ministerialiter, d. h. im Namen und Auftrage des Einsetzers und der Synagoge vollzogen wurde; darum musste der Spender die Intention haben, als Minister der Synagoge und mit der ihm durch das Gesetz übertragenen Gewalt handeln zu wollen, also das zu thun, was Gott und die Synagoge durch ihn gethan wissen wollten.[1]) — 4) Nicht nothwendig war für den Spender der Glaube und die Heiligkeit des Lebens; auch schlechte, ja sogar ungläubige Personen konnten die alttest. Sacr. vollziehen, wenn sie nur den äusseren Ritus beobachteten und die rechte Intention hatten. Denn mit diesen beiden war Alles gesetzt, was zu ihrem Wesen und zu ihrer typischen Bedeutung nothwendig war und die sacramentale Wirkung musste erfolgen; desshalb ist auch nirgends im Pentateuch ein Gebot, dass wegen Sündhaftigkeit der Spender ein Sacr. wiederholt werden sollte. Oft erzählt die heil. Geschichte, dass Priester und Volk sehr lasterhaft, ja sogar in die greulichste Abgötterei verfallen waren, und doch ist nirgends erwähnt, dass die von ihnen gespen-

---

[1]) Cf. Suarez, tom. 20. disp. 10. sect. 1. n. 14. ff.; — disp. 13. sect. 2. n. 7. f.

deten Sacr. als ungültig hätten wiederholt werden müssen. Wie nach Math. 22, 2. f. in den sündhaften Lehrern die Lehrgewalt blieb, so ist wohl aus demselben Grunde anzunehmen, dass auch in den sündhaften Priestern und Israeliten die Gewalt der Sacramentsspendung blieb; denn diese ist eine gratia gratis data und kann auch in Sündern und Apostaten bleiben.[1]) Wären die von einem Sünder gespendeten Sacramente ungültig gewesen, dann wäre die Wirkung derselben und die dadurch bedingte theokratische Ordnung sehr unsicher geworden, da man in den Zeiten des Abfalles in den meisten Fällen an der Gültigkeit der gespendeten Sacr. hätte zweifeln müssen. Desshalb sagt Augustin[2]), dass die Beschneidung auch von Heiden und Ungläubigen ertheilt werden konnte, und diess scheint auch die Schrift anzudeuten, wenn sie von den Heiden Hemor und Sichem sagt, sie haben sich beschnitten, um dem Volke Gottes sich vollständig einzuverleiben.[3]) — 5) Zur Spendung der einzelnen Sacr. waren nicht alle Israeliten in gleicher Weise berechtigt; denn einige konnten nur von den Priestern gültig gespendet werden. Die Beschneidung konnte von jedem Israeliten, im Nothfalle auch von Frauen[4]) vollzogen werden; gewöhnlich geschah sie durch den Hausvater[5]); in späteren Zeiten

---

[1]) Joh. 11, 50; 18, 14; cf. August. cont. lit. Pet. l. 1. c. 3. M. t. 43. p. 247 f.; l. 2. c. 5. p. 261. — de bapt. l. 4. c. 11. t. 43. p. 165; l. 3. c. 11. p. 145; l. 4. c. 20. p. 172. — Cont. Cresc. l. 3. c. 8. M. t. 43. p. 500. — In Joh. tract. 5. t. 35. p. 1417 f. — Cf. Migne Curs. th. compl. t. 20. p. 1393. — S. Th. cont. Gent. l. 4. c. 77. – Es kann weder von Seite Gottes, noch von Seite der Empfänger oder Spender ein Grund vorgebracht werden, wesshalb letztere wegen persönlicher Sünden ihrer ministeriellen Gewalt hätten beraubt werden sollen. Wie die Wirksamkeit der levitischen Opfer nicht von dem persönlichen Verhalten der aaronitischen Priester abhängig war, so auch nicht die Wirksamkeit der Sacr. von der Würdigkeit der Ausspender.

[2]) August. epist. 23. (al. 203) M. t. 33. pag. 96 f. — Cont. lit. Petil. l. 2. c. 72. M. t. 43. p. 309. — Cont. Crescon. l. 1. c. 31. M. t. 43. p. 465.

[3]) Gen. 34, 22.; Cf. Judith 14, 6, wo Achior der Heide sich zur wahren Religion bekehrt und sich beschneidet.

[4]) Jos. Flav. antiq. 12, 5. 4. cf. Exod. 4, 25; I. Machab. 1, 63; II. Machab. 6, 10; Buxtorf. Synag. jud. pag. 90.

[5]) Gen. 17, 23; wenn Luc. 1, 59 Zacharias die Beschneidung nicht selbst vornahm, so war der Grund, weil er stumm war und die Namengebung und Benediction nicht vornehmen konnte.

durch einen Arzt, bei den jetzigen Juden durch den Mohel, der eigens mit dieser Function betraut ist; im äussersten Nothfalle durften sie auch Heiden vornehmen.[1]) Das Osterlamm schlachtete und bereitete in der Regel der Hausvater[2]), wenn auch die Blutsprengung von den Priestern geschah. Bei den levitischen Reinigungen war in jenen Fällen[3]), in welchen die Reinigung die Frucht eines Opfers sein sollte, rechtmässiger Spender der Priester; geringere Unreinheiten konnte jeder reine Israelite heben, indem er den Verunreinigten mit dem Reinigungswasser besprengte[4]); noch geringere, die durch Ansteckung auf Andere übergingen, jeder Verunreinigte selbst durch ein Bad im frischen Wasser. Bei jenen Sacr., die zur Heiligung der Cultdiener angeordnet waren, konnten nur Priester die Spender sein, und zwar levitisch reine.

3) Empfänger der alttest. Sacramente.

Auch vom Empfänger kann oft die Gültigkeit eines Sacr. abhängen; hat er die nothwendigen Dispositionen nicht an sich, die nach göttlicher Einsetzung von ihm gefordert werden, kann

---

[1]) Keil, Arch. pag. 333 und Winer R. W. I. pag. 157 stellen es in Abrede; aber das Zeugniss des hl. Augustin, sowie Gen. 34, 22 und der Umstand, dass auch ungläubige Juden die Beschneidung gültig ertheilen konnten, machen es sehr wahrscheinlich, dass auch Heiden sie hätten spenden können; cf. aboda sara ed. Edzardi II. 40 f. Weil aber die Heiden von den Juden verabscheut wurden, wird man ihnen nicht leicht eine so heilige Function zugestanden haben; jedenfalls aber konnten die Heiden ihre Kinder durch die in der rechten Intention gespendete Beschneidung der wahren Religion Gottes weihen. Cf. Suarez, tom. 20. Comment. in III. qu. 70. art. 3. n. 7.

[2]) Schlachten durfte es jeder Israelite, der nicht unrein war, und auch die Leviten. II. Paralip. 30, 16 f.; 35, 11; Deut. 16, 6. — Philo opp. II. 169; de decal. II. 206. — de vita Mos. III. 886 ed. Frcf.; Mischna Pesach 5, 6; denn bei der grossen Menge der Osterlämmer hätten die Priester zum Schlachten nicht hingereicht. — Cf. Schanz, Comment. über Lucas-Evang. pag. 502.

[3]) Z. B. Reinigung vom Aussatze Lev. 14, 1—30; vom Blutflusse Lev. 15, 29—31; vom Saamenflusse Lev. 15, 13—15; der Wöchnerin Lev. 12, 2—8. In den zwei ersten Fällen musste der Priester auch die Besprengung mit dem Reinigungswasser vornehmen.

[4]) Die Unreinheit, die durch Berührung einer Leiche (Num. 19, 16 f.) entstand, musste nach Num. 19, 19 auf diese Weise gehoben werden; cf. Lev. 15, 16 f.

ihm kein Sacr. gültig gespendet werden. Bei den alttest. war für den Empfänger folgendes nothwendig:

1) Er musste Mensch sein und diesem sterblichen Leben angehören — homo viator; denn sie sollten am Menschen vollzogen werden und waren nur für die Gläubigen des A. B. bestimmt, die durch sie auf die neutest. Heilsgüter hingewiesen werden sollten; ausserdem hatten sie die Bestimmung, die Empfänger der sichtbaren Synagoge einzuverleiben und für ihren sichtbaren Cult tauglich zu machen; der Synagoge konnten aber nur Menschen angehören, die in diesem Leben sich heiligen sollten. Waren nur Menschen des Empfanges dieser Sacr. fähig, dann können jene Reinigungen, die an leblosen Dingen[1]) vorgenommen wurden, keine eigentlichen Sacr. gewesen sein. Dieselben konnten aber nicht bloss die gebornen Israeliten, sondern auch die meisten Nichtisraeliten[2]) empfangen, wenn sie die vom Gesetze vorgeschriebenen Bedingungen, namentlich die Annahme des wahren Glaubens erfüllen und in die theokratische Gemeinde aufgenommen werden wollten. — 2) Bei Erwachsenen war für den gültigen Empfang freie Willenszustimmung und bewusste Aufmerksamkeit nothwendig; denn jedes Sacr. war ein Bekenntniss des Glaubens; desshalb durfte Niemand zum Empfange gezwungen werden. Diese Freiheit wird in der hl. Schrift immer hervorgehoben, wie z. B. in den Worten: „Wenn Jemand in deine Gemeinde aufgenommen werden“, oder „sich zum Gesetze Gottes bekennen will“; oft gingen dem sacramentalen Empfange noch andere Acte vorher, die vom Empfänger zur Bekräftigung seiner Intention frei gesetzt werden mussten.[3]) Wenn Gen. 17, 12 die

---

[1]) Reinigung der Häuser: Lev. 14, 51; der Kleider und Lederstücke: Lev. 13, 54—58; der Cultgeräthe und Gefässe: Exod. 30, 26. f; 39, 43; Lev. 16, 19 f.

[2]) Nur die Ammoniter, Moabiter, Eunuchen und Mamser (Deut. 23, 1—8; Nehem. 13, 1) durften niemals in die israelitische Gemeinde aufgenommen werden; die beiden ersteren wegen der vielen Feindseligkeiten, die sie dem Volke Gottes zugefügt hatten; die beiden letzteren, um jede Schmach von der Gemeinde ferne zu halten. Die Edomiter und Aegyptier dagegen wurden erst in der dritten Generation aufgenommen. Cf. Winer, R. W. I. p. 380.

[3]) Exod. 12, 48; Nehem. 10, 28; Esther 8, 17 etc. — Lev. 15, 14: veniet in conspectu Domini; 14, 2. 4; 14, 9: radet capillos; 14, 10: assumet

Beschneidung aller gekauften und im Hause geborenen Sclaven, sowie aller Ausländer anbefohlen wird, und v. 23 Abraham dieselben auch alle beschnitten hat, so ist damit kein Zwang zum Empfange dieses Sacr. ausgesprochen. Denn Gen. 17, 12 wurde nur dem Abraham ein Gebot gegeben, nicht aber auch den Sclaven; daher waren durch dasselbe nur Abraham und nach seinem Beispiele alle Familienväter verpflichtet, die Beschneidung aller derjenigen vorzunehmen, welche in ihre religiöse Gemeinschaft aufgenommen werden wollten; keineswegs aber war damit den Sclaven und Fremden unter den Juden der Zwang auferlegt, sich beschneiden lassen zu müssen; denn Exod. 12, 44. 48. ist ganz bestimmt vorausgesetzt, dass unbeschnittene Sclaven und Fremde in jüdischen Familien auf gesetzlich erlaubte Weise sich aufhalten konnten, und dass sie nur dann zur Beschneidung verpflichtet sein sollten, wenn sie am Paschamahle Theil nehmen, also in die volle religiöse Gemeinschaft eintreten wollten. Der Empfang der Sacr. war ja ein Glaubensbekenntniss, und Gott wollte Niemand zum Glauben zwingen[1]); daher mussten sich nur diejenigen beschneiden lassen, die der wahren Religion und dem Volke Gottes angehören wollten, weil die Beschneidung das unterscheidende Merkmal dieses Volkes war. — 3) Für den Empfang der einzelnen Sacr. waren

---

duos agnos immaculatos; 15, 29. Nach Lev. 24, 8. 9. mussten sich die Priester, um die Schaubrode zu essen, an einen heiligen Ort begeben; (cf. Suarez, tom. 20. disp. 14. sect. 2. n. 3. ff.) und nach Exod. 12, 48 musste dem Empfange des Pascha zuerst die Aufnahme in die Gemeinde vorangehen.

[1]) Die Nachkommen Abrahams verpflichtete das Gesetz der Beschneidung unter Strafe der Ausrottung aus der Gemeinde Gen. 17, 14, weil die Beschneidung innigst mit der wahren Religion Abrahams zusammenhing. — S. Th. IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 2. quaest. 1. Die Nichtisraeliten waren weder durch ihre Abkunft, noch durch irgend einen Vertrag, wie ihn im A. B. die Beschneidung, im N. B. die Taufe begründet, zur Beobachtung des jüdischen Gesetzes verpflichtet; desshalb ist es auch nicht wahrscheinlich, dass Gott ihnen das harte Joch des Gesetzes habe auflegen wollen. Daher musste Abraham nur seine Nachkommen und alle Kinder, die unter seiner unmittelbaren Gewalt standen, namentlich die Kinder der Nebenfrauen und solche Sclavenkinder, die keine Eltern mehr hatten, beschneiden; die erwachsenen Sclaven und deren Kinder aber nur dann, wenn sie sich freiwillig in die religiöse Gemeinde Abrahams aufnehmen lassen wollten. bei letzteren hatte er kein Recht, sie zur Beschneidung zu zwingen, oder im Weigerungsfalle aus dem Hause fortzujagen.

ausserdem noch besondere Dispositionen nothwendig: α) Für die Beschneidung war das männliche Geschlecht[1]) und bei Erwachsenen die Kenntniss der wichtigsten Lehren des Gesetzes, sowie der Wille, sich der wahren Religion anzuschliessen, nothwendig. Bei dem weiblichen Geschlechte ersetzte der Ursprung aus dem Volke Gottes oder aus jüdischen Eltern, sowie der Wille, das Gesetz des Herrn zu beobachten und in der hl. Gemeinde zu wohnen, das Sacr. der Aufnahme in dieselbe. — β) Die übrigen Sacr. setzten zu ihrem Empfange die Beschneidung voraus; sie konnten von keinem Unbeschnittenen empfangen werden, weil erst die Beschneidung das Anrecht auf die übrigen Sacr. der jüdischen Religion und die Befähigung zu ihrem Empfange verlieh.[2]) Diess ist vom Paschalamme klar ausgesprochen Exod. 12, 44. 48. Wer unbeschnitten war, durfte an diesem Mahle nicht theilnehmen. Wenn in der Wüste 38 Jahre lang das Paschalamm nicht gegessen wurde, so geschah es wohl zum Theil auch aus dem Grunde, weil ein grosser Theil des Volkes unbeschnitten war; desshalb musste Josua, um das Pascha feiern zu können, zuerst die Beschneidung vornehmen. Dasselbe gilt auch vom Essen der hl. Schaubrode; denn diese konnten nur von levitisch reinen Priestern und am heiligen Orte, den kein Unbeschnittener betreten durfte, verzehrt werden[3]); das erste Erforderniss der levitischen Reinheit war aber die Beschneidung. Auch die levitischen Reinigungen setzten die Beschneidung nothwendig voraus; denn durch dieselben sollte der levitisch Unreine wieder in die vollen Rechte eines theokratischen Bürgers eingesetzt werden, die er früher durch die Beschneidung gewonnen, aber durch seine Unreinheit wieder verloren hatte; nur wer beschnitten war, konnte levitisch unrein und untauglich für den heil. Cult werden. — γ) Das Essen des Paschalammes, der

---

[1]) Als Grund dafür, dass nur Knaben beschnitten wurden, gibt der hl. Thomas an: peccatum originale a patre traditur, non a matre (s. th. III. qu. 70. art. 2. ad 4.).

[2]) S. Th. III. qu. 62. art. 6. sagt: Sicut baptismus est janua sacramentorum N. L., ita et circumcisio erat janua sacramentorum V. L.; propter quod et Apostolus (Gal. 5, 3) dicit: Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae. Cf. I. II. qu. 102. art. 5. — Suarez, tom. 20. disp. 11. sect. 3. n. 12: circumcisio dici poterat potestas passiva ad recipienda sacramenta illius legis.

[3]) Act. 21, 28; Lev. 24, 8. 9; Cf. S. Th. I. II. qu. 102. art. 5. ad. 4.

Schaubrode und der heiligen Opferspeise, sowie auch das Sacr. der Priesterweihe setzten in dem Empfänger auch noch den Zustand der levitischen Heiligkeit voraus; man könnte sie sacramenta vivorum nennen. Bei den Schaubroden folgt diess klar aus der Bestimmung, dass sie nur von reinen Priestern [1]) am heil. Orte verzehrt werden durften, weil sie hochheilig waren; ebenso aus der Thatsache, dass der Hohepriester Abimelech sie dem David im Nothfalle nur unter der Bedingung überliess, dass er levitisch rein sei. [2]) Dasselbe gilt auch von den geheiligten Opferspeisen. [3]) Beim Paschalamme ist die levitische Reinheit Num. 9, 10. f. ausdrücklich zur Pflicht gemacht, wesshalb die Unreinen die Paschafeier einen Monat später begehen mussten. [4]) Auch die Priesterweihe setzte diese Reinheit voraus; denn das Wesen des alttest. Priesterthums wird Num. 16, 5 dahin bestimmt, dass die Erwählung durch Gott und die Heiligkeit dessen charakteristische Momente seien; daher mussten die Candidaten des Priesterthums ohne Leibesgebrechen und unbescholten sein, und, um jede levitische Makel zu entfernen, gingen der Weihe mehrere Waschungen und ein Sündopfer voraus. [5])

---

[1]) Exod. 30, 19. 20; Lev. 6, 16. 18; 10, 12. ff; 7, 19. 20. 21. — Lev. 22, 4: homo de semine Aaron, qui fuerit leprosus, aut patiens fluxum seminis, non vescetur de his, quae sanctificata sunt mihi, donec sanetur. Cf. P. Scholz, die hl. Alterth. I. S. 84.

[2]) I. Sam. 21, 4. ff. Matth. 12, 3.

[3]) Lev. 7, 6; 22, 2—9; Num. 18, 9 f. Cf. Jos. Flav. bell. jud. 6, 9. 8.

[4]) Unter Hiskia (II. Paralip. 30, 2—15) musste das Pascha wegen levitischer Unreinheit der meisten Priester auf den 14. des zweiten Monats Jjar verschoben werden. Dieses zweite Pascha hiess das kleine; bei diesem wurde das Gesäuerte im Hause geduldet, und war auch das Absingen des Hallel nicht nothwendig. Cf. Winer R. W. II. pag. 201.

[5]) Exod. 29, 1—37; Lev. 8, 1. ff. Baehr, Symbolik. II. S. 166. — Kurtz, der alttest. Opfercult. S. 16. f. — P. Scholz, l. c. I. S. 85.

Fünftes Hauptstück.

Zahl und organischer Zusammenhang der alttestamentlichen Sacramente.

Ueber die Zahl[1]) der alttest. Sacr. sagt der hl. Augustin[2]) ganz allgemein, dass sie grösser sein müsse, als die der Sacr. im Naturgesetze und im N. B.; er nimmt jedoch das Wort „Sacrament" im weiteren Sinne, als Symbol oder Typus, und rechnet alle Opfer und Typen des A. B. zu denselben. Auch viele von den Scholastikern der ersten Periode, wie Hugo von St. Viktor, Peter von Poitiers, Wilhelm von Auxerre, Bonaventura etc. nehmen sie ebenfalls in diesem weiten Umfange, indem sie, von der Definition des Sacr. als signum rei sacrae ausgehend, fast in jedem Typus ein Zeichen der neutest. Sacr. erblickten. Auch Alexander

---

1) Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben eine sehr grosse Anzahl alttest. Sacr. angenommen; Luther (opp. Jen. III. f. 287; hom. de bapt. p. 2.) unterscheidet zwei Klassen: eigentliche Sacr., zu denen er solche Zeichen rechnet, die Gott in der hl. Schrift mit einer eigenen Verheissung versehen hat, wie den Regenbogen (Gen. 9, 16), das Vliess des Gideon (Judic. 6, 37), das Wunder an der Sonnenuhr des Königs Ezechias (IV. Reg. 20, 9; Isai. 38, 8) und ähnliche; wegen dieser Verheissung konnten sie den Glauben leicht erregen und bestärken. Dann kennt er auch uneigentliche Sacr. (die levitischen Reinigungen, das Pascha und die Opfer), die mit keiner göttlichen Verheissung verbunden waren und desshalb auch den Glauben nicht in so hohem Masse erregen konnten. Diese Unterscheidung war nothwendige Folge der falschen Vorstellungen, welche sich die Reformatoren über das Wesen der Sacr. überhaupt gebildet hatten, und desshalb ebenso haltlos, wie letztere.

2) Augustin. epist. 82. ad Hieron. M. t. 33. p. 280; epist. 23. (al. 203. ad Maxim.) p. 96; epist. 40. ad Hieron. p. 155. f.; — enarr. in ps. 143. t. 37. p. 1856; — in epist. ad Gal. c. 3. t. 35. p. 2117; – de grat. Chr. et pecc. original. l. 2. c. 30. M. t. 44. p. 402; cont. 2. epist. Pelag. l. 3. c. 4. t. 44. p. 594; — epist. 138. M. t. 33. p. 527. — tract. adv. Jud. t. 42. p. 58.

von Hales[1]) unterscheidet nicht zwischen Typus, Opfer und Sacr.; denn er rechnet fast alle Typen nebst den Friedensopfern zu den Sacr. Erst der hl. Thomas hat ihren Begriff auf eine geringere Zahl beschränkt, indem er zwischen Typen im Allgemeinen und den sacramentalen im Besonderen unterschied und auch die levitischen Opfer von den Sacr. trennte.

Um die Zahl der wahren und eigentlichen Sacr. des A. B. zu bestimmen, ist folgendes zu beachten: 1) Nicht alle Typen ohne Unterschied sind zu denselben zu zählen; denn der Sacramentsbegriff ist weit enger, als der des Typus. Nur jene typischen Zeichen sind darunter zu begreifen, welche im A. B. den Juden eine gewisse Heiligung oder Weihe für den hl. Cult in unfehlbarer Weise verliehen.[2]) — 2) Die alttest. Opfer als solche dürfen den Sacr. nicht beigezählt werden; denn zwischen beiden bestehen folgende Unterschiede: α) erstere beziehen sich auf Gott, um ihm die höchste Verehrung zu erweisen oder seine Gerechtigkeit zu versöhnen; letztere dagegen auf die Verehrer Gottes, um sie für den hl. Cult tauglich zu machen; β) die Opfer bestehen formell in einer Hingabe an Gott, um seine höchste Majestät anzuerkennen; die Sacr. in der Empfangnahme einer für den jeweiligen Cult erforderlichen Reinheit; γ) ein und dasselbe Opfer konnte zu gleicher Zeit von Mehreren, oft vom ganzen Volke dargebracht werden; jedes Sacr. musste immer von jeder einzelnen Person für sich allein empfangen werden; δ) durch die Opfer

---

[1]) IV. qu. 6. mbr. 2. art. 3. § 1. et mbr. 3. art. 3. Als Gründe für diese grosse Anzahl gibt er an: 1) die messianische Wahrheit musste durch viele Typen vorausverkündet werden; denn je mehr Zeichen, desto klarer kann der reiche Inhalt des messianischen Heiles praefigurirt, und desto sicherer das Eintreffen desselben garantirt werden. 2) Nach der Lehre des hl. Paulus (Heb. 10, 1. ff.) bezeichnete die öftere Wiederholung der alttest. Opfer ihre Unvollkommenheit. In gleicher Weise sollte die Menge der alttest. Sacr. ihre Unfähigkeit, zu heiligen, ausdrücken. 3) Im N. B. sollte die Freiheit der Kinder Gottes herrschen; aber je vollkommener eine Gesellschaft, desto weniger Gesetze braucht sie. Daher wurden im N. B. die vielen Caeremonialgesetze in wenige, aber kräftigere umgewandelt.

[2]) S. Th. s. th. I. II. qu. 102. art. 4. et 5: Quae adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scil. deputabantur quodammodo ad cultum Dei; cf. qu. 101. art. 4. — Oswald, l. c. S. 60 zählt wenigstens das gesammte levitische Opferinstitut mit seinen mannigfachen einzelnen Opfern zu den Sacr. des A. B.

sollte das Verhältniss des ganzen Volkes zu Gott geregelt und die Sünde getilgt, durch die Sacr. der Einzelne in die rechte Beziehung zur äusseren Theokratie gebracht und von den körperlichen Unreinheiten befreit werden; ε) erstere praefiguriren das Leiden Christi in sofern, als es die göttliche Gerechtigkeit versöhnt; letztere aber in sofern, als es die Menschen durch die neutest. Sacr. heiligt und für den christlichen Cult tauglich macht. — Daraus folgt, dass weder die Brand- noch die Sühnopfer[1]) zu den Sacr. gerechnet werden dürfen; denn erstere bezogen sich nur auf Gott, und wenn auch letztere von solchen Unreinheiten befreiten, welche die theokratischen Bürger durch ihre Uebertretungen des Moralgesetzes incurrirten, so waren es doch keine körperlichen, und schlossen den damit Behafteten auch nicht von der Theokratie und vom äusseren Culte aus; da nun die Wirkung der Sacr. gerade darin bestand, die für die Theokratie und den äusseren

[1]) Man hat die Sühnopfer oft zu den Sacr. gezählt, und sich dabei auf den hl. Lehrer (s. th. I. II. qu. 102. art. 4. ad 4. et 5.) berufen; er unterscheidet nemlich zwei Arten von Hindernissen. welche vom hl. Culte abhalten, die Sünden (Mord, Götzendienst etc.), die vom geistigen Culte, und die körperlichen Irregularitäten, die vom äusseren ausschlossen; erstere sollten durch die Sühnopfer gehoben werden, die theils für das ganze Volk, theils für jeden Einzelnen dargebracht wurden; letztere durch die im Gesetze vorgeschriebenen Reinigungsmittel. Allein, wenn es auch richtig ist, dass jede Uebertretung des Moralgesetzes eine Art Unreinheit für den theokratischen Bürger involvirte, so ist doch diese Unreinheit von der körperlichen durch die Sacr. zu hebenden, zu unterscheiden; denn erstere entstand aus Sünden und war desshalb mehr eine moralische Makel, in Folge deren sich der Israelite des theokratischen Bundes unwürdig machte; letztere inhärirte nur dem Fleische; die Arten der ersteren sind im Gesetze nicht ausdrücklich aufgezählt, schlossen auch nicht vom äusseren Culte aus, sondern wurden, wenn der Verbrecher derselben überführt werden konnte, mit dem Tode bestraft, wenn aber nicht, so fielen sie der Strafgerechtigkeit Gottes anheim und konnten durch die Sühnopfer und das Opfer des Versöhnungstages (Lev. 16, 19. 30. 33) gesühnt werden, wesshalb das Gesetz für sie auch keine besonderen Reinigungsmittel vorschreibt; die Arten der letzteren dagegen sind im Gesetze genau aufgezählt (Lev. cc. 11—15; Num. 19.), als vom äusseren Culte ausschliessend bezeichnet, und mussten durch besondere gesetzliche Reinigungsmittel gehoben werden. Da die alttest. Sacr. nur für den äusseren, fleischlichen Cult befähigen sollten, bei den Sühnopfern aber von einer Rehabilitation für den letzteren keine Rede sein konnte, indem sie keine fleischliche Irregularität tilgten, so können sie auch den eigentlichen Sacr. nicht beigezählt werden.

Cult erforderliche Reinheit zu verleihen oder zu vermehren, die Sühnopfer aber eine solche Wirkung nicht hatten, so können sie auch den Sacr. nicht beigezählt werden. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass einige Sacr. (Priesterweihe und die Reinigungen vom Aussatze und anderen Unreinheiten) mit Opfern in Verbindung gebracht wurden[2]), um die sacramentale Weihe durch die Opfersühne zu steigern und den innigen Zusammenhang der neutest. Sacr. mit dem Opfer Christi typisch vorauszukünden. — 3) Mehrere sacramentalen Riten des A. B. waren, wie im N. B. die hl. Eucharistie, Opfer und Sacr. zugleich, jedoch nicht nach derselben Beziehung; denn als Opfer bezogen sie sich auf die Versöhnung Gottes, als Sacr. aber auf die Heiligung der Menschen, die durch dieselben in das rechte Verhältniss zum äusseren Culte und zur theokratischen Gemeinde versetzt werden sollten. Diese verschiedene Beziehung desselben Ritus musste sich aber im Rituale aussprechen. Die Idee des Opfers ist die Hingabe an Gott, und diess wurde im Rituale durch die Schlachtung und Blutsprengung, oder auch durch das Erheben auf den Altar und das Verbrennen auf demselben ausgedrückt. Das Sacr. besteht im Gereinigtwerden, oder in einer Empfangnahme der Heiligung, und diess bezeichnete das Ritual durch Handlungen, welche die Reinigung und Heiligung des levitisch Unreinen symbolisirten, wie die Besprengung des Opfernden mit dem Opferblute, die Salbung mit Oel, oder das Verzehren der hl. Opferspeise an hl. Stätte. Daraus folgt, dass nur jene Opfer zugleich als Sacr. betrachtet werden dürfen, deren Ritual nicht bloss die Idee des Opfers zum Ausdrucke brachte, sondern auch auf Hinwegnahme der im Gesetze ausdrücklich genannten fleischlichen Unreinheit oder auf Verleihung einer grösseren Heiligkeit hindeutete. Diess war der Fall: α) bei dem Friedensopfer der Priesterweihe (Exod. 29, 20 f; 40, 13; Lev. 8, 23), mit dessen Blute bestimmte Körpertheile der Ordinanden bestrichen werden sollten; β) bei dem Opfer der rothen Kuh (Num. 19, 9 f.), aus deren Asche ein Reinigungswasser bereitet wurde, womit die durch Leichen Verunreinigten besprengt werden sollten; γ) bei den Opfern der Aussätzigen und Wöch-

---

[1]) S. Th. I. II. qu. 101. art. 4. ad 2: quamvis etiam quibusdam consecrationibus quaedam sacrificia adjungerentur.

nerinnen, bei denen die aus physischen Zuständen kommende Unreinheit nicht mehr durch einfache Besprengung mit dem heiligen Sprengwasser gehoben werden konnte, sondern ein Opfer nothwendig machte[1]; δ) bei dem Opfer des Paschalammes und der Schaubrode, deren Opfermaterial zur sacramentalen Kommunion verwendet werden sollte.[2]) – 4) Die **Beschneidung** wurde zwar schon vor dem mosaischen Gesetze zu einer Zeit eingeführt,[3]) als das Naturgesetz allein in Geltung war; aber dessenungeachtet ist sie **zum mosaischen Gesetze und zu den alttesta-**

[1]) Bei der Reinigung vom Aussatze musste der Geheilte siebenmal mit dem hl. Sprengwasser besprengt werden, das aus Wasser und dem Blute eines geopferten Vogels bereitet wurde, während bei der Wöchnerin als Zweck des Opfers ausdrücklich ihre Reinigung angegeben wird. Bei dem Sünd- und Schuldopfer heisst es immer: „Der Priester soll ihn versöhnen, und die Sünde wird von ihm hinweggenommen"; beim Opfer der Wöchnerin dagegen heisst es: „Der Priester soll sie versöhnen, damit sie rein werde von ihrer Unreinheit". Cf. S. Th. s. th. I. II. qu. 102. art. 5. ad 4. et 5. Ganz geringe levitische Verunreinigungen, namentlich jene, die durch Berührung unreiner Personen oder Sachen entstanden waren, konnten durch einfache Waschungen mit reinem Wasser gehoben werden; bei schwereren, wie bei Berührungen von Leichen, musste das Reinigungswasser durch die Asche der rothen Kuh laugartig verstärkt werden; bei den schwersten Unreinheiten, die aus physischen Zuständen, wie Aussatz, Saamenfluss u. s. w. entstanden, musste die Reinigung durch Opfer vollzogen werden, deren Blut auf den Unreinen gesprengt, oder vom Priester zum speziellen Zwecke der Reinigung geopfert wurde. Lev. 12, 7. 8; 14, 2 f.; 15, 15. 30.

[2]) Aus demselben Grunde müssen hieher auch alle jene Opfer gerechnet werden, mit denen eine sacramentale Opfermahlzeit entweder für die Priester allein, oder auch für die levitisch reinen Laien verbunden war. (Cf. Keil, Arch. S. 259.)

[3]) Joh. 7, 22; cf. zu dieser Stelle die Comment. von Corluy, S. 178; und Hanneberg, S. 409. 616. — Winer ist (R. W. I. S. 158) nach Ewalds Vorgange (Geschichte d. Volkes Isr. II. S. 264) der Ansicht, dass sie erst Josue bei Gründung des israelitischen Staates allgemein eingeführt habe. Dagegen sprechen die Thatsachen, dass nach Jos. 5, 5 Alle männlichen Geschlechtes, die aus Aegypten auszogen, beschnitten waren, sowie dass alle Nachkommen Abrahams durch Ismael und Esau (arabische Stämme und Edomiter) sie von ihren Stammvätern her lange Zeit beibehielten, so dass später Muhammed sie allen Moslemen zur Pflicht machen konnte. Moses fand sie bei den Juden bereits als eine festbegründete Institution vor und bestimmte nur Lev. 12, 3, dass sie am 8. Tage ertheilt werden sollte. cf. Keil Arch. S. 337.

mentlichen Sacramenten zu rechnen, wie fast alle Väter lehren. Denn zum Naturgesetze kann sie desshalb nicht gehören, weil es demselben nicht entsprechend, noch weniger durch dasselbe geboten ist, dass der Mensch die Integrität seines Leibes verletze, oder einen Theil davon abschneide. Das Naturgesetz verpflichtete alle Menschen und dauert selbst im N. B. noch fort; aber die Beschneidung verpflichtete nur ein einziges Volk und musste mit dem alten Gesetze bei Beginn des N. B. aufhören. Darum rechnet sie auch der heilige Paulus[1]) zu den jüdischen Sacr. und weist an ihr die Ohnmacht des Gesetzes, aus sich übernatürliche Rechtfertigung zu ertheilen, nach. Moses fand sie unter seinem Volke seit Abrahams Zeiten vor und gab ihr nur eine nähere Erklärung (Lev. 12, 3) und eine solche Stellung im hl. Culte, dass sie das Fundament und das charakteristische Zeichen des jüdischen Glaubens und der Verpflichtung zur Beobachtung des ganzen Gesetzes wurde; und mit Recht; denn der Bund, den Gott mit dem Volke auf Sinai schloss, war dem Wesen nach derselbe, den er einst mit Abraham geschlossen hatte; bei Abraham sollte das Bundeszeichen die Beschneidung sein, und desshalb musste bei Erneuerung des Bundes[2]) behufs der Constituirung des

---

[1]) Rom. cc. 2. et 3; Gal. 5, 1. f. — cf. Medina, I. II. qu. 98 art. 6: Circumcisio secundum rei veritatem non pertinet ad legem, et multo ante tempore data fuit et instituta, quam lex. Paulus tamen in epist. ad Rom. et Gal. pro eodem habet circumcisionem et legem, et sic de ea agit, ac si esset pars legis; erat enim veluti praeambulum et introductio ad legem; quapropter demonstrato et probato, quod ex lege non erat justitia, satis probatum est, quod ex circumcisione justitia non erat, et vice versa. — Alex. Hal. IV. qu. 1. mbr. 4. §. 1; et qu. 2. mbr. 1.

[2]) Kurtz, der alttest. Opfercult. S. 4. — Die Gründe, warum die Beschneidung lange Zeit vor dem Gesetze eingeführt wurde, sind: 1) Das ganze Caeremonialgesetz konnte nur einem Volke gegeben werden, das zu einer religiös-politischen Einheit bereits verbunden war; darum musste sich Israel zuerst als gläubiges Volk einigen und entwickeln; dazu war ein äusseres, sacramentales Zeichen nothwendig, und als solches gab ihm Gott das Sacr. der Beschneidung. S. Th. s. th. III. qu. 70. art. 2. ad 2; I. II. qu. 102. art. 5. ad 1; qu. 103. art. 1. ad 3. — 2) Die Beschneidung sollte die Nachkommen Abrahams allmählig auf das Gesetz vorbereiten; da sie die Grundlage desselben bildete, so musste jeder, der es annehmen wollte, sich dieser schmerzlichen Operation unterziehen; wäre sie zugleich mit dem Gesetze eingeführt worden, so hätten Viele wegen dieser schmerzlichen Operation dessen Annahme verweigert (Exod. 4, 25. f.); daher sollte

Volksthums die Bundesinitiation für jeden einzelnen Israeliten dieselbe sein, durch welche Abraham als Einzelner in den Bund eingetreten war. Als sichtbares Bundeszeichen machte die Beschneidung der Rechte dieses Bundes theilhaftig, und war das erste und wichtigste Sacr. der mosaischen Religion, die nothwendige Voraussetzung und Bedingung für den Empfang der übrigen.

Aus diesen Principien ergibt sich, dass nur folgende Caeremonien des A. B. unter die alttest. Sacr. zu zählen sind: 1) Die Beschneidung (Gen. 17, 10 f.); — 2) die Einweihung zum Priesterthume (Exod. 29, 1 f.; 40, 12—15; Lev. 8, 1—36); — 3) das Paschamahl (Exod. 29, 1—51) — und 4) die Schaubrode (Lev. 24, 5—9), denen die Opfermahlzeiten[1]) für Priester und Volk beizuzählen sind; — 5) die verschiedenen Reinigungen der levitisch Unreinen, die theils durch Opfer, theils durch Besprengung mit dem hl. Reinigungswasser, theils auch mit gewöhnlichem Wasser vorgenommen wurden (Lev. cc. 11—15; Num. 19, 14 f.); — 6) die besonderen Waschungen, die für Priester vor jeder heil. Handlung vorgeschrieben waren[2]) (Exod. 30, 19; II. Paralip. 4, 6). Denn nur bei diesen finden sich alle in den vorhergehenden Hauptstücken aufgezählten Merkmale der alttest. Sacr., und nur diesen ist im Wortlaute des Gesetzes die untrüg-

---

das Volk schon lange Zeit vor dem Gesetze an diesen schmerzlichen Ritus gewöhnt werden, damit es später dasselbe um so bereitwilliger annehmen würde. — Auch im N. B. wurde das erste und wichtigste Sacr., die Taufe, schon vor Promulgirung des neutest. Gesetzes eingesetzt und gespendet, damit durch dieselbe die erste Christengemeinde gesammelt würde, über die am Pfingsttage der hl. Geist herabkam. Cf. Alex. Hal. IV. qu. 2. mbr. 1.; qu. 7. mbr. 2. art. 2.

[1]) Die Opfermahlzeiten, die nur von levitisch Reinen verzehrt werden durften, enthalten dieselbe Idee, wie das Essen des Paschalammes und der Schaubrode; der hl. Thomas l. c. art. 5. führt sie nicht ausdrücklich unter den alttest. Sacr. auf, aber er deutet sie mit den Worten an: usus eorum, quae pertinent ad cultum divinum. Dieselben Gründe, die für die Sacramentalität des Paschamahles und der Schaubrode sprechen, lassen sich auch für sie anführen, wesshalb sie diesen Kommunionen beizuzählen sind.

[2]) August. de ver. relig. c. 17. M. t. 34. pag. 136. — de doct. christ. l. 3. c. 9. t. 34. p. 71. — cont. Faust. l. 19. c. 13. t. 42. p. 355. — Cf. S. Th. s. th. I. II. qu. 102. art. 5.; III. qu. 60. art. 2. ad 2. — Greg. de Val. (t. 4. disp. 3. qu. 1. p. 1.) zählt ebenso viele auf; cf. Alan. l. de Sacr. c. 9; Wirc. l. c. p. 7.

liche Verheissung ertheilt, dass jeder, welcher den vorgeschriebenen Ritus gebrauchte, ganz sicher von der ihm anhaftenden fleischlichen Makel gereinigt, oder in der theokratischen Gemeinschaft mit dem Bundesgotte befestigt werden sollte.[1])

Da alle Werke Gottes in einem inneren, organischen Zusammenhange stehen, so kann dieser auch bei den alttest. Sacr., die Gott selbst in seiner Weisheit angeordnet hat, nicht fehlen. Um diesen zu zeigen, geht der hl. Thomas[2]) von der Wahrheit

[1]) Alex. v. Hal. (IV. qu. 2. mbr. 2. art. 1—4; qu. 6. mbr. 2. art. 2), Hugo von St. Vict. (l. 1. de sacr. p. 8. c. 12. 13. M. t. 176. p. 314) u. A. haben auch noch die Ehe und Busse zu den alttest. Sacr. rechnen wollen. Allein die Busse gehört der übernatürlichen Ordnung an und hatte im A. B. nicht den Zweck, levitische Heiligung zu vermitteln; vielmehr war sie der Zweck des ganzen alttest. Cultus; denn alle Culteinrichtungen sollten sie symbolisiren und in den Herzen der Menschen anregen. Auch die Ehe konnte im A. B. kein Sacr. sein, weil sie weder ein im Gesetze vorgeschriebenes rituelles Zeichen, noch die Bestimmung hatte, den Empfängern irgend eine theokratische Heiligung zu verleihen; sie hatte bei den Juden dieselbe Bestimmung, wie bei den Heiden, nemlich in officium naturae zu sein; daher werden im Pentateuche alle Ehegesetze nicht im Caeremonial-, sondern im Judicialgesetze behandelt; cf. Suarez, t. 6. l. 9. c. 4. n. 26. — Wenn Augustin, der selbst alle Opfer mit zu den Sacr. zählt, sagt (cont. Faust. l. 18. c. 13. M. t. 42. p. 355), dass die neutest. Sacr. an Zahl weniger seien, so steht damit die vom hl. Thom. angegebene Zahl nicht im Widerspruche; denn die Reinigungen und Kommunionen der Priester und Laien enthielten mehrere Unterarten.

[2]) S. th. I. II. qu. 102. art. 5: Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quaedam pertinebant communiter ad totum populum, quaedam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et haec institutio, quantum ad omnes fiebat per circumcisionem . . .; quantum ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum, quae pertinent ad divinum cultum: et sic quantum ad populum erat usus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur; et quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quae erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum, per quae aliqui impediebantur a cultu divino, scil. immunditiarum; et sic quantum ad populum erant institutae quaedam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis; quantum vero ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum.

aus, dass im A. B. alle liturgischen Einrichtungen ebenso, wie die Prophetieen, nicht bloss für die messianische Zukunft, sondern auch für die alttest. Zeit Bedeutung hatten. Der nächste Zweck der alttest. Sacr. für Israel war, dass sie den Verehrern des einen wahren Gottes eine gewisse Weihe und Heiligkeit verliehen, damit sie als priesterliches Volk den hl. Cult in hl. Weise vollziehen konnten. Dieser Cult sollte aber sowohl vom ganzen Volke, als auch von einem besonderen Priesterstamme verrichtet werden. Denn wie im N. B. jeder Gläubige (I. Pet. 2, 5.) im Allgemeinen opfern, d. h. Opfer der Abtödtung darbringen und sich durch die guten Werke beständig heiligen soll, so mussten auch im A. B. bestimmte Culthandlungen von allen Israeliten ohne Unterschied verrichtet werden. Denn ganz Israel sollte Jehova geheiligt, ein priesterliches Volk, ein Heilsvermittler für alle Völker[1]) sein. Wie aber im N. B. neben dem allgemeinen Priesterthume auch noch ein besonderes bestehen sollte, um die erlösende Thätigkeit Christi und sein wahres Opfer fortzusetzen und die Einzelnen zum neutest. Culte zu befähigen: so sollte auch im A. B. noch ein besonderes Priesterthum (Priester und Leviten) bestehen, das den gesetzlichen Cult in besonderer Weise versehen und besondere Opfer an hl. Stätte darbringen musste. Da Volk und Priester durch die Sacr. geheiliget und für den göttlichen Dienst tauglich gemacht werden sollten, so musste sich der eine Theil der Sacr. auf die Heiligung der ganzen Gemeinde, der andere auf die besondere Heiligung der Priester und Leviten beziehen. Jede Heiligung vollzieht sich aber[2]) in drei Momenten: die Heiligkeit muss dem Menschen verliehen (incipit), in ihm erhalten und gestärkt werden (augetur), und ist sie durch gesetzwidriges Handeln oder irreguläre Zustände verloren worden, wieder hergestellt werden (amissa reparatur), damit er auch fernerhin Gott wieder in hl. Weise dienen kann.[3]) Demnach haben wir

---

[1]) Jsai. 43, 20. f.; Exod. 19, 5. 6; Deut. 7, 6; Ps. 134, 4; Malach. 3, 17; Gen. 12, 3; 28, 14.

[2]) Conc. Trid. sess. 7. prooem.

[3]) Eine Vollendung der Heiligkeit konnte es im Gesetze nicht geben, weil sie im A. B. nur eine äussere, levitische war, die mit dem irdischen Leben aufhörte; daher gab es im A. B. kein Sacr., das wie die letzte Oelung des N. B. auf das jenseitige Leben vorbereitete.

eine zweifache Gruppe von Sacr. zu unterscheiden: 1) Sacr. für das ganze Volk und für jeden Einzelnen in demselben; 2) Sacr. für die besonderen Cultdiener.

1) Der organische Zusammenhang der ersten Gruppe ist dieser: α) die alttest. Heiligkeit, die nur eine äussere, theokratische war, wurde dem ganzen Volke und jedem Einzelnen aus dem männlichen Geschlechte durch die Beschneidung verliehen; denn diese war Zeichen des Glaubens Abrahams an den einen Gott und Siegel des Bundes, den er mit ihm geschlossen; durch ihren Empfang gliederte sich Jeder seinem Glauben und dem mit ihm geschlossenen Bunde Gottes an, wurde Mitglied des Volkes Gottes, durch welches alle Völker gesegnet werden sollten, und so stand er Gott in besonderer Weise nahe und hatte Antheil an allen Rechten und äusseren Gnaden, die Gott diesem Volke (Rom. 9, 4) verliehen hatte. — β) Erhalten und vermehrt wurde diese Heiligkeit durch den Gebrauch jener Heiligungsmittel, die Gott seinen getreuen und reinen Bekennern aus den Früchten der Opfer bereitete. Dahin gehörte vor Allem das Essen des Paschalammes, durch welches das Volk den Bund mit Gott erneuerte, befestigte und sich auf's Neue als hl. Priestervolk bethätigte. Weil aber das Paschalamm nur ein Mal im Jahre genossen werden durfte, so sollte der theokratische Bürger für die übrigen Tage des Jahres einen Ersatz dafür in den Opfermahlzeiten der Friedensopfer haben, die er zu jeder Zeit darbringen konnte. Bei diesen Mahlzeiten, die das Volk nach vorausgegangenem Opfer von Gott aus den geheiligten Opferspeisen erhielt, erschien der Israelite als Tischgenosse Gottes, der in das rechte Verhältniss zu Gott und zur äusseren Schöpfung wieder eingesetzt worden war; er sollte sich der Nähe und Gnade seines Königs bewusst werden und dabei die Liebe zu ihm erneuern und vermehren. — γ) Diese Heiligkeit, die den Israeliten zum hl Dienste Gottes befähigte, konnte aber auch durch gewisse, im Gesetze genau verzeichnete Handlungen oder verunreinigende Zustände (peccata levitica) wieder verloren werden; dieser Verlust machte ihn für den hl. Dienst irregulär und schloss ihn von allen Culthandlungen, ja sogar von der Cultstätte und oft auch von der hl. Gemeinde aus. Aber nicht für immer sollte er davon ausgeschlossen bleiben; er musste ein Mittel haben, um sich wieder von seiner Irregu-

larität zu befreien, und dazu dienten ihm die verschiedenen Reinigungen.[1]) Von den geringen Unreinheiten konnte er sich durch einfache Waschungen mit Wasser, von den schwereren durch Besprengungen mit dem hl. Sprengwasser reinigen, während die aus physischen Zuständen entstandenen körperlichen Irregularitäten durch Opfer und Reinigungen zugleich gehoben werden mussten.

2) Die andere Gruppe, welche sich auf die Heiligung des Cultpersonals bezog, hat folgende organische Pragmatik: α) die Priester und Leviten sollten in noch höherem Grade Gott nahestehen und geheiligt sein, weil sie das Mittleramt zwischen ihm und dem Volke zu versehen hatten; ausserdem sollten ihnen bestimmte Rechte und Befugnisse für den göttlichen Cult, namentlich die Gewalt, dass sie allein dem Herrn Opfer darbringen und an hl. Stätte dienen durften, übertragen werden. Diese ihre Weihe und Belehnung mit den entsprechenden Vollmachten geschah durch das Sacr. der Priesterweihe, durch welche sie von dem gewöhnlichen Volke ausgesondert, dem Herrn besonders geheiligt, für den heiligen Dienst bestimmt und durch die Caeremonie des „Händefüllens“ mit der Opfergewalt belehnt wurden. — β) Erhalten und vermehrt wurde diese priesterliche Heiligkeit durch den Gebrauch jener Heiligungsmittel, die für die Priester im Gesetze vorgeschrieben waren. Dahin gehörte vor Allem das Essen der hl. Schaubrode, die nur von reinen Priestern am hl. Orte verzehrt werden durften; dann das Essen der Opfertheile, die von den Sühn- und Friedensopfern den Priestern als Kommunion zufielen. Die Idee dieser Mahlzeiten war, dass die Priester als besondere Freunde Gottes an seinem Tische Theil haben, an welchem ihnen das hochheilige Brod, auf das Gott mit Wohlgefallen herniederblickt, und die geheiligte Opferspeise zur Nahrung

[1]) Von den moralischen Sünden, welche für den inneren Cult ein Hinderniss waren, musste er sich nach dem hl. Lehrer durch die Opfer reinigen; zwar konnten die levitischen Opfer die Sünde nicht tilgen, wohl aber den Glauben an die künftige Erlösung erwecken, und durch diesen Glauben konnte der Israelite Verzeihung der Sünden erlangen, während das Opfer selbst eine theokratische Sühne bewirkte und die Verletzung des theokratischen Verhältnisses wieder gut machte. Von den körperlichen Verunreinigungen (peccata levitica), die vom äusseren Culte ausschlossen, reinigten die sacramentalen Lustrationen. — S. th. I. II. qu. 102. art. 5. ad 4. et 5.

vorgesetzt wird; der Genuss dieser „geheiligten Gotteskost" konnte nur wieder heiligend und stärkend auf die Empfänger zurückwirken und musste das Freundschaftsverhältniss zwischen dem theokratischen Könige und seinen Dienern befestigen und steigern.[1] — γ) Die Priester waren aber auch selbst mit Schwachheiten behaftete Menschen; sie konnten die erforderliche Reinheit auch wieder verlieren, entweder durch Unreinheiten der Seele oder des Leibes. Die ersteren, die durch die moralische Sünde eintraten, mussten durch Opfer gehoben werden, welche der Hohepriester und die einfachen Priester darbringen mussten[2]; die letzteren, welche sie durch die fleischlichen Unreinheiten incurrirten, konnten entweder dieselben sein, welche auch die Laien irregulär machten, und diese mussten auch bei den Priestern durch dieselben Reinigungen wie bei den Laien gehoben werden; oder es waren ganz geringe Makeln, die nur den Priestern eigen waren, und die sie sich durch den profanen Verkehr zuzogen; diese wurden durch Waschen der Hände und Füsse im hl. Waschbecken des Tempels getilgt, dessen Wasser reinigende und heiligende Kraft hatte.[3]

---

[1] Der hl. Thomas rechnet hieher auch noch die Ausübung priesterlicher Funktionen — oblatio victimarum. — Cf. Thalhofer, die unblutigen Opfer des mos. Cult. S. 259. ff.; das Opfer des A. u. N. B. S. 72.

[2] Solche Opfer waren das tägliche Brandopfer des Hohenpriesters, das Opfer der Priester Lev. 4, 3.; dann das Stieropfer, das der Hohepriester am Versöhnungstage für sich und sein ganzes Haus darbringen musste. Lev. 16, 6.

[3] Exod. 40, 7. 11. 29. 30; 30, 19; II. Paralip. 4, 6. cf. Jos. Flav. bell. jud. 5, 5. 6. — Tamid. 1, 2. 4. — 2, 1. — M. Chelim. 1, 9. — Alex. Hal. IV. qu. 6. mbr. 2. art. 3. §. 1; mbr. 3. art. 3. — Der heil. Thomas erwähnt auch noch das Scheeren der Haare — rasio pilorum, das in der heil. Schrift nur bei der Weihe der Leviten erwähnt ist Num. 8, 6.

Sechstes Hauptstück.

Die Nothwendigkeit der alttestamentlichen Sacramente.

Bei den Sacr. ist eine zweifache Nothwendigkeit zu unterscheiden; die eine bezieht sich auf ihre Einsetzung, die andere auf ihren Gebrauch von Seite der Menschen nach vollzogener Einsetzung; bei der ersteren entsteht die Frage: war es überhaupt nothwendig oder nützlich, dass Gott Sacr. für die Menschen im A. B. einsetzte? — Nothwendigkeit (Congruenz) ihrer Einsetzung; bei der zweiten: war es nach ihrer Einsetzung für die Menschen nothwendig und Pflicht, dieselben zu gebrauchen? — Nothwendigkeit ihres Empfanges.

a) Nothwendigkeit (Congruenz) ihrer Einsetzung.

Der Sinn der Frage nach der Nothwendigkeit[1]) dieser Sacr. kann nur der sein: welche Congruenzgründe können Gott bewogen haben, unter den vielen ihm zu Gebote stehenden Mitteln gerade diese Sacr. zur Vorbereitung auf die Erlösung auszuwählen und bei dem israelitischen Volke einzuführen? Die Gründe für ihre

---

[1]) Von Seiten Gottes kann diese Frage nicht den Sinn haben, dass Gott diese Sacr. zur Vorbereitung der Menschen auf Christus habe einsetzen müssen, gleich als ob nur durch sie allein eine Erziehung auf Christus möglich gewesen wäre (absolute Nothwendigkeit); denn Gott konnte das messianische Heil auch auf andere Weise, als durch die sacramentalen Typen vorausverkünden, und es wären ihm auch noch viele andere Mittel für diese Vorbereitung zu Gebote gestanden. Es kann hier nur die relative Nothwendigkeit der Convenienz in Frage kommen, die Willkühr und Zufall ausschliesst und zeigt, dass ihre Einsetzung der göttlichen Weisheit vollkommen angemessen sei. cf. August. de trin. l. 13. c. 10. M. t. 42. p. 1024. — Greg. de Val. t. 4. disp. 3. qu. 2. p. 1. Der hl. Thomas behandelt diese Convenienz: s. th. III. qu. 61. art. 1. 2. 3. — I. II. qu. 98. art. 6. — IV. S. dist. 1. qu. 2. art. 2. qu. 1. — S. cont. Gent. l. III. cc. 19. 110; l. IV. cc. 55. 56.

Einsetzung können theils der gefallenen Natur des Menschen[1]), theils den Absichten, die Gott mit dem israelitischen Volke hatte, theils der Stellung der Natur zur Heilsordnung entnommen werden.

1) Die gefallene Menschennatur hatte durch die Sünde vornehmlich eine dreifache Wunde erhalten: die Unwissenheit, den Stolz und die ungeordnete Concupiscenz; die Sacr. sollten das Heilmittel dagegen sein. — α) Wegen der ersten Wunde konnte dem Menschen das Uebernatürliche nicht mehr ohne sichtbare Hülle vorgelegt werden, weil seine geistige Kraft zu sehr auf das Sinnliche hingerichtet war; aus demselben Grunde konnte er auch das Uebernatürliche ohne sinnfällige Stützen und Anhaltspunkte nicht lange Zeit rein und unentstellt in seiner Erkenntniss bewahren. Die Geschichte des Alterthums bestätigt es; nach dem Tode der ersten Patriarchen wurden die Glaubenswahrheiten und Sittengesetze nur ganz kurze Zeit rein fortgepflanzt; bald trat in Folge der Leidenschaften eine Verdunklung und Entstellung derselben und eine grosse religiöse Unwissenheit ein. Um dieser Schwachheit und Unwissenheit abzuhelfen, fasste Gott das Sittengesetz im Decaloge in bestimmte Worte und drückte auch die Glaubenswahrheiten in den Cultzeichen symbolisch aus, damit die Juden dieselben unentstellt und dauernd sich einprägen konnten; so waren auch die Sacr. sinnliche Stützen für das religiöse Erkennen, durch welche die menschliche Unwissenheit geheilt und das Volk im Glauben unterrichtet werden sollte. — β) Auf zwei

[1]) Der hl. Thomas zeigt l. c. auch ihre Congruenz für die menschliche Natur im Allgemeinen betrachtet, für die sie ganz passende Erziehungsmittel waren. Denn α) durch sie konnten die Menschen sehr leicht zur Erkenntniss des Uebersinnlichen geführt werden, da sie sinnfällige Zeichen übernatürlicher Dinge waren, und so nicht bloss der menschlichen Erkenntnissweise entsprachen, die vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen aufsteigt, sondern auch die übernatürlichen Wahrheiten mittels der Aehnlichkeit, die sie mit ihnen hatten, dem menschlichen Geiste anschaulicher und fassbarer darstellten. β) Durch sie wurde das menschliche Handeln geweiht und vor dem Missbrauche der Creatur zur Sünde oder zum falschen, abergläubischen und abgöttischen Culte (Daemonencult) bewahrt; denn in ihnen hatte der Mensch hl. Objecte, durch welche er Gott ehren und sich heiligen konnte; so wurde sein Handeln dem göttlichen Culte zugewendet, darin geübt und von der Sünde und dem falschen Culte abgezogen.

Dinge war die vorchristliche Menschheit stolz[1]), auf ihr Wissen und ihre Macht; die Vernunft strebte eine göttliche Erkenntniss an, der Wille schrankenlose, irdische Macht, und in beiden suchte man seine Seligkeit; die Folge war Götzendienst und die drückendste Tyrannei der Sünde. Um diesen Stolz zu erniedrigen, gab Gott das Gesetz mit seinen Sacr. Der stolze Mensch musste sich nunmehr der niederen Welt, der er sich in der Sünde so schmachvoll überantwortet hatte, unterordnen, um die geistige Herrschaft über sie wieder zu gewinnen. Durch die sinnlichen Zeichen der Sacr. musste er sich im Glauben unterrichten und seiner religiösen Irrthümer überführen lassen; durch die sacramentalen Reinigungen lernte er seinen elenden, sündhaften Zustand (Rom. 7, 7), und weil er nicht alle Uebertretungen des Gesetzes vermeiden konnte, zugleich auch seine Schwachheit und Ohnmacht kennen (Rom. 8, 3). In den Kommunionen wies ihn Gott auf eine äussere Hilfe und höhere Versöhnung durch Christus hin, die unter der Bedingung in Aussicht stand, dass er sich gläubig unter die sacramentalen Zeichen erniedrigte. — γ) Auch für die ungeordnete Concupiscenz sollten diese Sacramente Heilmittel sein. Im Naturgesetze waren nur wenige; als aber die Concupiscenz in die greulichsten Laster der Sinnlichkeit, wie in Sodoma und Gomorrha, und in den schamlosesten Götzendienst[2]) ausartete, da hat Gott bei den Israeliten mehrere Sacramente als Heilmittel gegen dieselbe eingesetzt; denn sie sollten nicht bloss die Bezähmung und Ueberwachung der Concupiscenz symbolisiren, sondern in irgend Etwas auch zu ihrer Verminderung und Schwächung beitragen.[3]) Wurde das menschliche Begehren durch die Ab-

---

[1]) S. Th. s. th. III. qu. 61. art. 1. et 3.; I. II. qu. 98. art. 6. - III. qu. 70. art. 2. ad 2. — IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 2. qu. 4.; — Alex. Hal. IV. qu. 1. mbr. 2. art. 1. 3.; qu. 2. mbr. 4. et 5. Kathschth. l. c. p. 26.

[2]) Gen. 19, 5 ff. — Num. 25, 3 ff.; Exod. 23, 23. 32; 32, 5; Deut. 4, 3; 7, 1; Jos. 22, 17.

[3]) S. Th. III. qu. 70. art. 3. ad 1: Circumcisio erat in remedium peccati originalis ....; et ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiae, quae praecipue in membris illis viget. — Cf. Suarez, tom. 20. Comment. in III. qu. 70. art. 3. — Alex. Hal. IV. qu. 2. mbr. 5. art. 3. — Bei Gelegenheit der Beschneidung wurde in den Kindern die Erbsünde nachgelassen, und dadurch die Heftigkeit der Concupiscenz gebrochen; bei den Erwachsenen die Concupiscenz durch die schmerzliche Beschneidungs-

kehr von dem Einen höchsten Gute in ungeordneter Lust auf das viele Irdische gerichtet und so geschwächt, dass das Uebersinnliche wenig Eindruck mehr auf den Willen machte: so sollte es durch den sacramentalen Gebrauch der Creatur von dem Vielen wieder zu dem Einen Gute zurückgeführt und gestärkt werden, sich von der Herrschaft des Sinnlichen zu befreien und zum Uebernatürlichen zu erheben. War früher das Handeln ganz auf das Sinnliche gerichtet, so sollte es durch die Sacr. im rechten, zu Gott hinführenden Gebrauche der Geschöpfe geübt werden; denn die Sacr. enthielten in ihrer symbolisch-typischen Bedeutung auch Geistiges[1]); darum konnten sie für den Menschen Heilmittel werden und ihn aus der Abhängigkeit von der Natur erlösen.

2) Ein weiterer Grund ihrer Einsetzung ergibt sich aus dem Berufe, den Gott dem israelitischen Volke zuerkannte. Israel war von Gott auserlesen als das Volk, aus welchem der Messias dem Fleische nach hervorgehen sollte. Desshalb musste es ganz besonders Gott geweiht sein, den wahren Glauben an den Einen Gott treu bewahren und die messianischen Verheissungen immer klarer entfalten. Dieser dreifache Zweck wurde durch die alttest. Sacr. erreicht. — α) Aus freier Liebe hat Gott dieses Volk von allen anderen sich zu seinem besonderen Eigenthume auserwählt; es sollte ein priesterliches Volk sein, mit der Aufgabe, die Erkenntniss des wahren Gottes und die messianischen Segnungen allen anderen Völkern zu vermitteln; aber der Priester muss eine höhere Heiligkeit haben, als diejenigen, deren Mittler er ist. Aus ihm sollte nach den göttlichen Verheissungen

---

operation wenigstens für einige Zeit geschwächt; die Reinigungsgesetze umgaben gerade jene Acte, welche mit der Concupiscenz am meisten zusammenhingen, mit einer hl. Hut und legten dem Israeliten weise Mässigung im Gebrauche jener Kräfte auf, die ihr am meisten dienstbar geworden sind; durch die sacramentalen Opfermahlzeiten (Pascha, Schaubrode) wurde die sinnliche Natur selbst geheiliget, in den göttlichen Cult hineingezogen und für die Concupiscenz unschädlich gemacht; denn so wurde die verführerische Kraft, welche das Sinnliche auf die Concupiscenz ausübte, gebrochen und der geheiligte Genuss der Natur wieder ein Mittel, den Menschen zum Frieden mit Gott, mit sich selbst und mit der Natur zurückzuführen.

[1]) S. th. III. qu. 61. art. 1. ad 1. — Cf. Kurtz, der alttest. Opfercultus, S. 2 und 3. — Alex. Hal. III. qu. 28. art. 3; IV. qu. 1. mbr. 2. art. 3. —

der Messias hervorgehen; aber die Ehrfurcht vor Christus erforderte es, dass es in ganz besonderer Weise heilig sei und sich durch heiligen Dienst auf sein Erscheinen und auf sein Reich vorbereite. Darum musste dieses Volk einen besonderen Cult haben, um Gott in rechter Weise dienen und sich selbst heiligen zu können, und in diesem Culte besondere Heiligungsmittel, durch welche es sich die für die Gottesverehrung erforderliche Weihe verschaffen und sich dem Fleische nach heiligen konnte. Eine übernatürliche Heiligung konnte durch diese Sacr. im A. B. noch nicht gegeben werden, theils weil eine solche zum unvollkommenen Zustande der Menschheit vor Christus nicht passte, theils weil im A. B. das Volk als Gesammtheit zu Gott in ein besonderes Heiligkeitsverhältniss gesetzt werden sollte; wohl aber eine äussere, fleischliche Reinheit, und durch diese konnte sich Israel auch äusserlich von allen übrigen Völkern als das auserwählte Volk unterscheiden, fleischlich heiligen, damit später aus ihm das reinste und heiligste Fleisch des Gottmenschen genommen [1]) werden konnte, durch Beobachtung der Reinigungsvorschriften an strengen Gehorsam gewöhnen und auf die Gnaden der messianischen Zeit vorbereiten. Darum gab ihm Gott Sacr., die levitische Heiligung bewirkten und Unterscheidungszeichen zwischen den Gläubigen und Heiden waren [2]), damit es sich fleischlich heiligen und auf Christus vorbereiten konnte. — β) Israel sollte als priesterliches Volk auch den wahren Glauben an den Einen Gott rein bewahren und anderen Völkern verkünden. Darum hat ihm Gott auf Sinai

---

[1]) S. Th. I. II. qu. 98. art. 4. et 5. Cf. Bartholom. de Medina, I. II. qu. 98. art. 4: Deus dedit legem illi populo propter promissionem eorum patribus factam, ut ex eis Christus nasceretur; decebat enim, ut ille populus ex hoc quadam speciali sanctificatione polleret, secund. Lev. 19, 2. — Alex. Hal. III. qu. 28. mbr. 1. art. 4.

[2]) Desshalb wurde dem Abraham die Beschneidung als Unterscheidungszeichen vor den übrigen Völkern gerade zu der Zeit gegeben, als sich die wahren Verehrer Gottes von der ungläubigen Masse absonderten; als in Aegypten Gefahr war, dass sich die Nachkommen Abrahams mit den heidnischen Aegyptiern vermischen würden, da wurde ihnen als Unterscheidungszeichen das Paschalamm gegeben; und als das Volk Israel im Begriffe war, das Land Kanaan in Besitz zu nehmen und sich mit den götzendienerischen Kanaanitern zu vermischen, da erhielt es die übrigen alttest. Sacr. als Unterscheidungszeichen. — S. Bonavent. IV. S. dist. 1. p. 2. qu. 1. ad 3. 4. et 5.

die Grundwahrheiten des Monotheismus feierlich in das Gedächtniss gerufen, und es, so lange es noch zum Götzendienste geneigt war, von den heidnischen Völkern strenge abgesondert, später aber seine Geschicke so gelenkt, dass es mit sämmtlichen Culturvölkern der alten Welt in Berührung kam, damit unter ihnen die Kenntniss des wahren Gottes verbreitet würde. Weil aus ihm der Messias hervorgehen sollte, musste es die wahre Kirche Gottes im A. B. bilden und im Besitze der wahren Religion verbleiben. Dazu waren aber Sacr. nothwendig; denn eine religiöse Vereinigung ist bedingt durch die Einheit der religiösen Anschauungen und durch den Gebrauch derselben sacramentalen Zeichen[1]); eine sichtbare Kirche ist ohne sichtbare Sacr. nicht möglich; desshalb konnten auch die Juden nur durch sacramentale Erkennungszeichen zur religiösen Einheit verbunden werden. Um die Glaubenswahrheiten in der Synagoge rein zu bewahren, mussten sie in bestimmten, unabänderlichen Formeln fixirt werden, damit sie der Entstellung und abgöttischen Verzerrung entzogen blieben, sodann in leicht fasslicher, anschaulicher Form dem Volke vorgehalten werden, damit es dieselben sich leicht einprägen konnte. Auch diess geschah am Besten (ausser den Opfern) durch die Sacr. Denn da sie die religiösen Wahrheiten in Bildern und Symbolen enthielten, so waren sie für den Anschauungsunterricht des jüdischen Volkes ganz geeignet, weil ihm die geheimnissvolle Wahrheit durch das Bild fasslicher vor Augen gestellt wurde. Sie dienten auch dazu, die abgöttischen Entstellungen und Verzerrungen der religiösen Wahrheiten zu verhindern, weil diese in ihnen einen fixen, unveränderlichen Ausdruck erhielten. Ohne sinnfällige Cultformen und Sacr. wäre der Glaube nicht lange bei diesem Volke erhalten worden; denn vermöge seiner Neigung[2])

---

[1]) August. cont. Faust. l. 19. c. 11. M. t. 42. pag. 355: In nullum nomen religionis seu verum, seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilium consortio colligentur. — Desshalb hatten auch die heidnischen Religionen ihre Sacr., und wie Tertullian (de praescript. c. 4. M. t. 2. p. 16.) bemerkt, sollen auch im Reiche Satans auf Erden eigene sacramentale Unterscheidungszeichen eingeführt sein; cf. Apoc. 13, 16, wo das Zeichen des apocalyptischen Thieres erwähnt ist, das die Anbeter desselben an der rechten Hand oder an der Stirne tragen.

[2]) Israel war von Natur aus für den sinnlichen Cult, wie er sich bei den benachbarten heidnischen Völkern mit allen Sinnesreizen aus-

für den sinnlichen Cult hätte es bald die heidnischen Naturculte der benachbarten Völker nachgeahmt und allmählig auch die darin symbolisirten polytheistischen Ideen in sich aufgenommen; aber dadurch wäre der wahre Glaube polytheistisch entstellt worden. Um dem vorzubeugen, gab ihm Gott Opfer und Sacr., die äusserlich den heidnischen etwas ähnlich, aber nach der inneren Bedeutung wesentlich davon verschieden waren, da in den heidnischen die kosmischen Ideen der Naturreligionen, in den jüdischen aber die monotheistisch-ethischen der wahren Religion sich aussprachen; er schrieb ihm recht viele sacramentale Reinigungen und Acte vor, um ihm keine Zeit zu lassen, viel an den heidnischen Cult zu denken, oder sich mit ihm zu befassen; er befahl, die sacramentalen Handlungen oft zu wiederholen, um die darin symbolisirte Wahrheit recht oft dem Geiste der Israeliten vorzuführen und einzuprägen. — γ) Israel sollte auch Träger der messianischen Verheissungen sein und die neutest. Heilsgüter immer bestimmter praefiguriren; denn aus ihm sollte der Messias hervorgehen; darum musste der Glaube an ihn daselbst jeder Zeit vorhanden sein und um so klarer sich gestalten, je näher die Zeit seiner Ankunft heranrückte. Diess war nothwendig, theils damit er bei seiner Ankunft um so leichter von den Seinigen erkannt und aufgenommen würde, theils damit die Juden im A. B. durch diesen Glauben sich die übernatürliche Rechtfertigung verschaffen konnten. Das mosaische Gesetz aber war das letzte Stadium der Vorbereitung auf Christus. Darum musste in demselben die messianische Zukunft viel klarer vorausverkündet werden, als unter dem Naturgesetze, wenn auch nicht so klar, wie im N. B., in welchem Christus selbst erschien und den Heilsplan Gottes sichtbar verwirklichte; vielmehr in einer Weise, welche dem fleischlichen Sinne der Juden und dem schattenhaften Charakter des A. B. entsprach. Das geschah vorzüglich auch durch die Sacr.;

---

gebildet hatte, sehr eingenommen; oftmals unterlag es seinem verführerischen Zauber und nahm nicht bloss die heidnischen Götterbilder (Exod. 31, 1. ff.; I. (III.) Reg. 12, 28. f.), sondern auch die heidnischen Opfer und Reinigungen an, wie der Kälberdienst und Baalcult beweisen (Num. 25, 2; Deut. 13, 13; Jos. 24, 23; Judic. 2, 11. f.; 3, 19; 6, 10; 8, 33; Isai. 66, 17; Am. 5, 25. f.). Cf. S. Th. s. th. I. II. qu. 101. art. 2. ad 1.; art. 2.; qu. 102. art. 3. 5.

denn als typische Zeichen waren sie eine sichere Bürgschaft dafür, dass das messianische Heil in der Zukunft gewiss erscheinen werde, und gaben zugleich mittels ihrer Aehnlichkeit ein dunkles Abbild der zukünftigen Heilsordnung. Da sie von Gott eingesetzte, unveränderliche Cultzeichen waren, so war ihre typische Bezeichnung jeder subjectiven Entstellung entrückt; denn so lange das sacramentale Zeichen unverändert blieb, stellte es auch den Israeliten den messianischen Glauben so, wie ihn Gott mit dem Zeichen verbunden, vor Augen. Auf diese Weise war der Glaube an Christus an unveränderliche Zeichen fixirt und konnte leicht irrthumslos und unentstellt in der Synagoge durch die Jahrhunderte hindurch rein erhalten werden. So wurde es den Juden möglich, den Glauben an Christus ohne Beimischung von Irrthümern jeder Zeit in der von Gott gewollten Weise zu bekennen und durch ihn sich übernatürlich zu heiligen. [1])

3) Auch von Seiten der Creatur können Congruenzgründe hergenommen werden; α) Gott wollte durch diese Verwendung der Naturelemente dem Menschen die rechte Werthschätzung der Materie nahelegen und zeigen, dass dieselbe, obschon sie den Menschen beständig zum Bösen reizt, doch nicht von Natur aus böse und Sitz der Sünde sei, wie das Heidenthum glaubte; dass sie aber auch nicht göttliche Substanz sei, da sie nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch göttliche Einsetzung das Uebersinnliche bezeichnen und das Zukünftige vorauskünden konnte; β) dadurch sollte klar werden, dass die ganze Creatur von Gott des Menschen wegen geschaffen sei und seinem Heile dienen müsse; γ) dass

---

[1]) August. cont. Faust. l. 19. c. 13. tom. 42. p. 355. cf. S. Th. III. qu. 61. art. 3. ad 2: Oportebat etiam, quod per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei, quia, ut Gregorius dicit (hom. 16. in Ezech.) per incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum. Et ideo necesse fuit, quod in V. L. quaedam sacramenta fidei, quam habebant de Christo venturo, determinarentur. — qu. 60. art. 3; Expos. in Rom. 3. lect. 3. — Alex. Hal. IV. qu. 2. mbr. 4. art. 6. §. 4; qu. 7. mbr. 7. art. 5. Das war auch der Grund, warum diese typischen Zeichen gerade zu der Zeit bei den Juden eingesetzt wurden, als der grösste Theil der Menschen in Abgötterei verfiel und die messianischen Hoffnungen in mythologische Sagen verzerrte. Um Israel vor der gleichen Gefahr zu bewahren, gab ihm Gott in den typischen Zeichen der Sacr. ein Mittel, seinen messianischen Glauben jederzeit rein zu bekennen.

auch die leblose Natur sich vorbereiten solle auf die Erlösung durch Christus, durch den sie ebenfalls von dem Fluche mit erlöst würde, in den sie gleichsam wider Willen hineingezogen worden ist; δ) durch dieselben wollte Gott die Menschen über den rechten Gebrauch der Creatur unterrichten; wenn sie dieselbe zu seiner Ehre verwenden, ihm weihen und in hl. Opfergesinnung geniessen, dann wird sie für die Menschen ein Heilmittel, durch welches sie sich aus ihrer Knechtschaft und aus dem drückenden Banne der Sünde herausreissen und zur übernatürlichen Gnade erheben können; ε) endlich wollte er vorausverkünden, dass Satan, der durch die Natur den Sieg über die Menschen errungen, im N. B. auch wieder durch die Natur besiegt werden sollte.[1]) — So waren diese Sacr. für die Israeliten mächtige Stützen des Glaubens, welche ihnen viele Wahrheiten in anschaulichen Bildern vor Augen führten. Wenn sie auch nicht die Gnade selbst enthielten, so machten sie doch den Weg zur Rechtfertigung viel leichter, als er bei den Heiden war, welche solche Sacr. nicht hatten.

b) Nothwendigkeit ihres Empfanges.

Die Nothwendigkeit dieser Sacr. kann auch auf Seite der Menschen in dem Sinne in Frage kommen, ob sie, ihre göttliche Einsetzung vorausgesetzt, für die Menschen zum Heile nothwendig waren? Es ist von selbst klar, dass bei ihnen (wenn man etwa die Beschneidung als Heilmittel gegen die Erbsünde für die Knäblein

---

[1]) Iren. adv. haer. l. 4. c. 17. (al. 32.) M. ser. gr. t. 7. p. 1020. — Ambros. epist. 34. M. t. 16. p. 1076. — S. Th. s. cont. Gent. l. 4. c. 56; l. 3. c. 19. — Greg. de Val. t. 4. disp. 3. qu. 2. p. 1. — Bei den alttest. Sacr. trat die Natur durch den typischen Hinweis auf Christus in dessen Dienste, um sich so auf die hohe Stellung vorzubereiten, welche sie bei den neutest. Sacr. als Trägerin und Vermittlerin übernatürlicher Kräfte einnehmen sollte. — Auch von Seiten Gottes können Congruenzgründe angegeben werden: Gott wollte α) seine Weisheit und Macht zeigen, indem er die niedrigen Elemente zu Trägern seiner messianischen Verheissungen und zu Stützen des rechtfertigenden Glaubens für die Menschen machte; β) seine Gerechtigkeit, indem er den menschlichen Stolz, der die Creatur missbraucht hatte, so demüthigte, dass er die niedrigsten Dinge gebrauchen musste, um zur Erkenntniss seines Sündenelendes und der höheren Gnade zu gelangen; γ) die mystische Verbindung des Göttlichen und Menschlichen im Werke der Erlösung und Heiligung der Menschen dunkel vorausverkünden; darum verband er bei den alttest. Sacr. mit dem sichtbaren Ritus die unsichtbare symbolische und typische Bedeutung.

ausnimmt) von einer necessitas medii ihres Empfanges nicht die Rede sein kann.[1]) Darum kann es sich hier nur um eine necessitas praecepti handeln, insofern als ihr Empfang durch den Willen Gottes den Menschen geboten wurde. Diese verpflichtende Nothwendigkeit erstreckt sich jedoch nicht gleichmässig auf alle Menschen, sondern muss nach dem Willen ihres Urhebers in folgender Weise bestimmt werden[1]): 1) nicht nothwendig war ihr Gebrauch für die Heiden, die sich nicht in die israelitische Theokratie aufnehmen lassen wollten; denn ihnen wurde das mosaische Gesetz nicht promulgirt, darum verpflichtete sie dasselbe auch nicht, und so konnten sie auch an den Empfang seiner Sacr. nicht gebunden sein; sie waren ja zum Eintritte in das Volk Gottes nicht verpflichtet; denn wenn auch bei diesem Volke, dem die messianischen Verheissungen und der göttliche Cult gegeben waren, der Weg des Heiles leichter und sicherer war als bei den Heiden, und aus diesem Grunde den letzteren im Gesetze die Erlaubniss eingeräumt war, sich in die hl. Gemeinde Gottes aufnehmen zu lassen (Proselyten), so war es den Heiden, die ausserhalb der Synagoge verblieben, doch nicht unmöglich, ohne diese Sacr. das ewige Heil zu erlangen.[2]) — 2) Nur die Nachkommen Abrahams, die das auserwählte Volk ausmachten, waren, so lange sie in der theokratischen Gemeinde verblieben, zum Empfange dieser Sacr. (de praecepto) verpflichtet. Denn nur diesem Volke allein hatte Gott

---

[1]) Diese Art der Nothwendigkeit bezieht sich nemlich nur auf den Glauben und die übernatürliche Gnade, ohne welche das ewige Heil überhaupt nicht erlangt werden kann, und nur jener sacramentale Empfang würde mit dieser Nothwendigkeit verpflichten, ohne welchen weder die Gnade, noch der Glaube erlangt werden könnte; aber die alttest. Sacr. verliehen weder die heiligmachende Gnade, noch auch war die Erweckung des Glaubens so innig an ihren Empfang gebunden, dass er ohne denselben gar nicht hätte erweckt werden können; denn wenn die früheren Patriarchen und frommen Heiden ohne den Gebrauch solcher Sacr. diesen Glauben haben und durch ihn gerechtfertigt werden konnten, so muss man das Gleiche auch bei den Israeliten zugeben.

[2]) Die Heiden hatten das Naturgesetz in das Gewissen geschrieben; ausserdem konnten sie durch die geistige Betrachtung des Geschaffenen zur Erkenntniss der göttlichen Macht und Unendlichkeit vordringen; durch das Heilmittel gegen die Erbsünde konnten sie ihre Kinder, und durch den lebendigen Glauben an den künftigen Erlöser, den ihnen die Tradition verkündet hatte, sich selbst heiligen.

das Gesetz mit seinen Culteinrichtungen promulgirt und zwar desshalb, weil dasselbe durch das Gesetz sich besonders für den Erlöser heiligen sollte; was aber zur besonderen Heiligung einzelner Weniger angeordnet ist, verpflichtet auch nur diese allein. Wer also zum auserwählten Volke des Messias gehören wollte, musste sich auch durch den Gebrauch der legalen Sacr. heiligen.[1]) — 3) Nicht alle Sacr. waren für die einzelnen Individuen dieses Volkes gleich nothwendig; denn α) die Beschneidung war es nur für die männlichen Israeliten, und zwar für die Erwachsenen necessitate praecepti, für die acht Tage alten Knäblein necessitate medii, weil für diese die Beschneidung die nothwendige Bedingung war, an die Gott die Tilgung der Erbsünde gebunden hatte. Für das männliche Geschlecht war sie so nothwendig, dass jeder, der sie nicht empfing, aus dem Volke Gottes „ausgerottet" werden[2]), d. h. kein Glied des Volkes Gottes mehr sein

---

[1]) S. Th. s. th. I. II. qu. 98. art. 4. 5. — III. qu. 70. art. 2. wird als Grund dafür, dass die Beschneidung und die übrigen Sacr. nur den Juden gegeben wurden, angeführt, dass Christus aus einem besonderen, gläubigen Volke geboren werden wollte, und darum musste es sich durch besondere äussere Zeichen von allen übrigen Völkern unterscheiden. Die neutest. Sacr. bezeichnen und enthalten die Gnade, die für alle Menschen bestimmt ist; daher erstreckt sich ihre Verpflichtung auch auf alle Menschen; die alttest. dagegen enthielten keine Gnade, sondern praefigurirten das Heil, das für alle Völker aus dem jüdischen Volke erstehen sollte; daher verpflichteten sie nur jenes Volk, aus dem Christus hervorging. Cf. I. II. qu. 102. art. 5; qu. 103. art. 1; IV. S. dist. 1. qu. 2. art. qu. 1. — Daraus ergibt sich auch: So lange Ismael und Esau in der Familie der beiden Patriarchen Abraham und Isaak verblieben, waren sie für sich und ihre Nachkommen zum Gebrauche der Beschneidung verpflichtet; nachdem sie sich aber von derselben für beständig getrennt hatten, hörte diese Verpflichtung für sie und ihre Nachkommen auf, obschon sie die Beschneidung als heilige Cäremonie ihrer Väter beibehalten konnten. Die Söhne Jacobs trennten sich nicht mehr von der väterlichen Familie, sondern bildeten zusammen die Anfänge des Volkes Gottes; daher blieben sie auch immer zur Beschneidung verpflichtet.

[2]) Gen. 17, 14. Die hebr. Phrase: נכרתה מעמיה הוא הנפש bedeutet entweder die Excommunication vom Volke Gottes, oder, wie Delitzsch in h. l. annimmt, die Verhängung der Todesstrafe; nach den Stellen Exod. 12, 15. 19; 30, 33. 38; 31, 14: Lev. 7, 20. 21; 17, 4. 9; 18, 29. etc. ist erstere Erklärung nicht unwahrscheinlich. — Die Erklärung dieser Stelle bei August. cf. Suarez, t. 20. disp. 5. sect. 1. n. 13.

und auch an den übrigen Sacr., Wohlthaten und Verheissungen, welche dieses Volk von Gott empfangen hatte, keinen Antheil mehr haben sollte; das weibliche Geschlecht war behufs der Aufnahme in die heilige Gemeinde an die Beschneidung nicht gebunden; es gehörte schon vermöge seines Ursprunges und seiner Abstammung von israelitischen Eltern zum auserwählten Volke.[1]) Mit der Beschneidung erhielt der Israelite alle Rechte eines theokratischen Bürgers und verpflichtete sich zugleich im Gewissen, das ganze mosaische Gesetz mit allen Sacr. (Gal. 5, 3.) zu beobachten. — β) Der alljährliche Empfang des Paschamahles war ebenfalls unter Strafe der „Ausrottung“ für jeden Israeliten Pflicht, so zwar, dass solche Israeliten, welche wegen levitischer Unreinheit oder aus anderen Ursachen dasselbe am 14. Nisan zu essen verhindert waren, am 14. Tage des folgenden Monats Jjjar ihr Ostern nachhalten mussten. — γ) Jene Sacr., welche zur Weihung, Reinigung und Heiligung der Priester und Leviten eingesetzt waren, verpflichteten auch nur diese allein. — δ) Die levitischen Waschungen und Reinigungen waren nur in den vom Gesetze genau vorgeschriebenen Fällen der Verunreinigung nothwendig. — Der Gebrauch der alttest. Sacr. in diesen vom Gesetze bestimmten Fällen war auch im Gewissen verbindend; denn nach Gottes Willen sollte durch dieselben der wahre Glaube äusserlich bekannt werden; die absichtliche Unterlassung ihres Empfanges wäre eine Geringschätzung und Verachtung des von Gott angeordneten Heilsorganismus, sowie eine directe Auflehnung gegen seinen Willen gewesen. War es dem Einzelnen aus irgend einem Grunde physisch oder moralisch unmöglich, das vorgeschriebene Sacr. zu empfangen, so musste er wenigstens den Willen haben, dasselbe, sobald es ihm möglich würde, zu empfangen. Hatte er in Folge seines inneren Glaubens und seiner übernatürlichen Reue schon vor Empfang des treffenden Sacr. die übernatürliche Rechtfertigung erlangt, so musste er doch nachträglich dasselbe noch empfangen, um seiner Verpflichtung der äusseren Theokratie gegenüber zu genügen.

---

[1]) Nach alttest. Anschauung stand das Weib als Tochter, Gattin oder Leibeigene in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse zum Hausvater, und durch denselben war es auch Glied der theokratischen Gemeinde; cf. Riehm, Handwörterbuch d. b. Alt. S. 168.

Siebentes Hauptstück.

Verhältniss der alttestamentlichen Sacramente zu den neutestamentlichen.

Da die alttest. Sacr. Typen der neutest. waren, jeder Typus mit seinem Gegenbilde aber immer gewisse Aehnlichkeiten haben muss, doch so, dass er wesentlich geringer und unvollkommener ist, als letzteres, so folgt, dass auch zwischen den alt- und neutest. Sacr. unverkennbare Aehnlichkeiten und wesentliche Verschiedenheiten vorhanden sein müssen. — Wenn wir die Sacr. nach dem dreifachen Gesichtspunkte betrachten, insoferne sie bestimmte Zeichen (Caeremonien) sind, die bestimmte Bedeutungen und eine eigenthümliche Wirksamkeit haben, so können folgende Aehnlichkeiten festgesetzt werden:

1) hinsichtlich des Zeichens: beiderlei Sacr. sind bestimmte, sichtbare Zeichen, heilige Handlungen, die von Gott selbst für das sichtbare Reich Gottes in beiden Testamenten angeordnet wurden, mit der Bestimmung, einerseits als Zeichen höherer, übernatürlicher Geheimnisse dem Menschen auf eine seiner Natur entsprechende Weise die Erkenntniss des Uebersinnlichen zu vermitteln, anderseits aber als Ursachen einer der jeweiligen Heilsöconomie angemessenen Heiligkeit ihn zum Culte Gottes und zur Gemeinschaft der respect. sichtbaren Kirche zu befähigen und diese Befähigung zu bezeugen und zu bestätigen; daher sollten sie als religiöse Erkennungszeichen die Mitglieder der wahren Kirche von den ausser derselben stehenden Ungläubigen unterscheiden und ein Mittel sein, den Glauben äusserlich zu bekennen. — 2) Nach ihrer Bedeutung: beide Arten bezeichnen als signa demonstrativa den sacramentalen Effect, den sie innerhalb ihrer respect. Heilsordnung hervorbringen, wesshalb bei

beiden der Ritus immer mit dem Effecte Aehnlichkeit hat; beide weisen als signa rememorativa auf vorausgegangene Wohlthaten hin, die Gott in wunderbarer Weise seinem Volke gespendet hat; beide sind Zeichen der übernatürlichen Gnaden, welche die alttest. typisch, d h. als solche bezeichnen, die in Zukunft sicher von Gott verliehen werden, die neutest. dagegen sacramental, d. h. als solche, die in der Gegenwart ipso actu sicher verliehen werden, wesshalb beide mit denselben auch eine gewisse Aehnlichkeit haben; beide bezeichnen das Leiden Christi als Quelle aller Gnaden, die einen typisch und dunkel als zukünftiges, die anderen mystisch und klar als vergangenes; beide weisen auch auf das Endziel der Gnade, die zukünftige ewige Glorie hin, die einen typisch, die anderen mystisch.[1]) — 3) Nach ihrer Wirksamkeit: beide Arten sind practische, wirksame Zeichen, die ihren sacramentalen Effect sicher hervorbringen, wie er der jeweiligen Heilsordnung entspricht; derselbe besteht darin, dass durch sie die Menschen für den entsprechenden Cult entweder eingeweiht, oder noch mehr befähigt, oder, wenn sie die erforderliche Reinheit durch gewisse Handlungen und Zustände verloren hatten, und für den Dienst Gottes irregulär geworden waren, wieder tauglich gemacht werden; desshalb gibt es bei beiden Arten einige Sacr., welche die betreffende Heiligkeit erst geben (justitia prima), und andere, welche die bereits vorhandene noch vermehren (justitia secunda).[2]) Beide Arten bringen ihren sacramentalen Effect unabhängig von der subjectiven Thätigkeit und Disposition des Empfängers und von dem Verdienste und Glauben des Ausspenders in objectiv eigener

---

[1]) August. tract. in Joh. 26. M. tom. 35. pag. 1612; tract. 11. et. 45. pag. 1479 f. 1722 f. — Enarr. in ps. 73. M. tom. 36. p. 931; enarr. in ps. 77. M. tom. 36. pag. 983; Cont. Faustum 19, 13. M. tom. 42 p. 355.

[2]) Erstere nennt man auch Sacr. der Todten, weil sie im Zustande der Unreinheit empfangen werden; im A. B. gehörte dahin die Beschneidung, welche die levitische Reinheit erst verlieh, und die Menge der Reinigungen, die die verlorene Reinheit wieder herstellten (S. Th. I. II. qu. 102. art. 5.); im N. B. sind es die Taufe und Busse. Letztere nennt man Sacr. der Lebenden, weil sie für ihren Empfang die levitische, resp. übernatürliche Reinheit und Heiligkeit schon voraussetzen, und sie dann vermehren, erhöhen; dahin gehörten im A. B. das Essen des Paschalammes, der Schaubrode, der Opferspeisen und die Priesterweihe.

Kraft, ex opere operato, hervor.[1]) — Wegen dieser Aehnlichkeiten hat die göttliche Weisheit, die überall die Güte, Schönheit, Harmonie und Einfachheit berücksichtigt, diese alttest. Sacr. zu Typen der christlichen gemacht.

Aber trotz dieser grossen Aehnlichkeit ist zwischen beiderlei

---

[1]) Durch die Lehre, dass auch die alttestamentlichen Sacramente ihre sacramentalen Wirkungen ex opere operato hervorbrachten, wird weder die hohe Würde der christlichen herabgedrückt, noch die typische Kraft der alttest. vermindert; denn beide Arten von Sacramenten gehören ganz anderen Ordnungen an, und ihre beiderseitigen Effecte sind himmelweit von einander verschieden. Die neutest. haben geistige, übernatürliche Reinigung, die heiligmachende Gnade, zur Folge und bezeichnen sie auch; die alttest. dagegen nur leibliche, die am Fleische geschah; die letzteren gaben bloss das Recht, in der irdischen Theokratie zu wohnen, und jene legalen Qualitäten, die ein Bürger dieses irdischen Gottesstaates nach göttlicher Anordnung haben musste — terrestria (Hebr. 8, 4; 9, 11); die neutest. dagegen verleihen die Kindschaft Gottes und das Bürgerrecht für das himmlische Jerusalem, sowie jene Qualitäten, welche die himmlische Anschauung Gottes ermöglichen — coelestia; demnach verhalten sie sich, wie die Natur zur Uebernatur. Aber auch die typische Kraft der alttest. ist dadurch nicht aufgehoben; denn diess wäre nur dann der Fall, wenn die Wirksamkeit des Typus sowohl nach Modus als auch nach Object mit der des Antitypus ganz identisch wäre; nun ist aber das Object der Wirksamkeit der neutest. viel höher und vorzüglicher, als das der alttest., während der Modus der Wirksamkeit bei beiden ähnlich ist. Desshalb hatten die alttest. gerade durch den Umstand, dass sie ex opere operato wirkten, eine grössere Aehnlichkeit mit den anderen und waren dadurch um so mehr geeignet, Typen derselben zu sein. Denn die Kraft, typisch zu bezeichnen, muss vor Allem der Hauptsache an einem Dinge zukommen; bei den alttest. Sacr. war aber das Wichtigste die levitische Reinheit und die Art und Weise ihrer unfehlbaren Hervorbringung durch den sacr. Ritus allein. Wie desshalb die levitische Reinheit ein Typus der übernat. Heiligkeit war, die die neutest. Sacr. verleihen: so musste auch die den alttest. innewohnende Kraft, ihren Effect unfehlbar hervorzubringen, typisch auf die objective Wirkungsweise der neutest. hinweisen. — Ausser diesen Aehnlichkeiten, die sich aus der allgemeinen Vergleichung ergeben, findet man noch viele andere, wenn die einzelnen Sacramente beider Testamente, die sich in typischer Hinsicht entsprechen, mit einander verglichen werden; so haben Aehnlichkeit mit einander: die Beschneidung und Taufe; die Opfermahlzeiten (nebst dem Pascha und den Schaubroden) und die allerheiligste Eucharistie; die Reinigungen und die Busse; die Weihe Aarons und die neutest. Priesterweihe. Die weitere Ausführung gehört der speziellen Betrachtung der alttest. Sacr. an.

Sacr. ein wesentlicher, innerer Unterschied[1]) vorhanden, der wie das Concil von Florenz sagt, so gross ist, als der zwischen dem A. und N. B. Der Beweis hiefür ergibt sich am klarsten durch Aufzählung ihrer mannigfaltigen Differenzen. Aus dem Bisherigen ergeben sich folgende: 1) hinsichtlich des Zeichens: beide Arten sind verschieden in ihrem äusseren Ritus; denn ändert sich das Gesetz, so müssen sich auch Priesterthum und Cult, folglich

---

[1]) Bekanntlich haben die Reformatoren jeden Unterschied zwischen beiderlei Sacr. in Abrede gestellt und den alttest. sogar einen Vorzug vor den christlichen zuerkannt. Denn nach ihnen sind die letzteren keineswegs wirkliche und wirksame Träger der übernat. Gnade, sondern nur zufällige, äussere Bezeugungsacte des anderweitig bewirkten Glaubens an Christus. Nach Zwingli (de ver. et fals. relig. comment. opp. tom. II. f. 122. 197), Karlstadt und den Wiedertäufern (Phil. Melanch. Unterricht wider d. Leere der Widerteuffer, in Luth. W. II. Th. Wittenb. 1551. S. 292) sollten sie nur Unterscheidungszeichen zwischen Gläubigen und Ungläubigen sein; genau dasselbe waren in einer Beziehung auch die alttest. Sacr.; ja die Beschneidung, die das Unterscheidungsmerkmal sichtbar in das Fleisch einprägt, drückt diese Unterscheidung noch weit kräftiger aus und kann weit fühlbarer an den Glauben mahnen, als jedes der neutest. Nach Luther (de capt. bab. opp. Jen. tom. III. fol. 266. 289; Melanchth. loc. theol. p. 46. 141; confess. August. art. 13.) und Calvin (instit. l. IV. § 3. f. 471; § 9. f. 474) dienen die christl. Sacr. zur Anregung des Glaubens und zur Bezeugung desselben vor den Mitmenschen und sind Unterpfänder der göttlichen Verheissung, die Sünden seien um Christi willen durch den Glauben vergeben. Das Nemliche konnten auch die alttest., ja in mancher Hinsicht sogar in einem weit höheren Grade leisten; denn sie konnten ebenso vollkommene Zeichen künftiger Dinge sein, als die neutest. Zeichen der vergangenen sind; zudem ist die blutige Beschneidung oder das Paschalamm für die Erweckung des Glaubens ein weit kräftigeres Zeichen, als das Abwaschen bei der Taufe oder das Essen des eucharistischen Brodes; denn das Paschalamm hat mehr Analogie mit dem Leiden Christi, als die Brodsgestalten; und die Beschneidung, bei der zur Ehre Gottes Blut vergossen wird, lässt ein sichtbares Zeichen bleibend am Leibe zurück, was bei der Taufe nicht der Fall ist. Aus diesen Gründen meinten die Reformatoren, dass zwischen beiderlei Sacr. nur der Unterschied bestehe, dass sie nur verschiedene Riten haben, und die einen auf das bereits vergangene Leiden Christi, die andern dagegen auf das zukünftige hinweisen. Diese Auffassung des beiderseitigen Unterschiedes beseitiget das Wesentliche und Erhabene der christlichen Sacr. vollständig und stellt sie und die neutest. Heilsordnung auf den Standpunct des A. B. Darum hat das Concil von Trient (sess. 7. can. 2. 4. 5. 6. 7; cf. Denz. Ench. n. 727. ff.) dieselbe verurtheilt; cf. Conc. Flor. decr. p. Arm. Denz. n. 590. Suarez, t. 20. disp. 6. sect. 2.

auch die Sacr. ändern; mit andern Zeichen muss das Gegenwärtige und Vergangene, und mit andern das Zukünftige; mit andern Cultzeichen der alttest. Glaube, mit andern der neutest. ausgedrückt werden, und desshalb mussten die christlichen Sacr., um das Leiden Jesu als vergangenes zu bezeichnen, einen andern Ritus haben; ferner waren die alttest. zwar bestimmtere Zeichen, als die des Naturgesetzes, und ihr liturgischer Vollzug blieb keineswegs der freien Wahl des Ausspenders überlassen, da ihr Ritual fixirt war; aber gleichwohl waren sie noch vieldeutige Zeichen, weil die Handlung nicht durch das Wort zu Einer Bedeutung determinirt wurde; die neutest. bestehen aus Handlung und Wort, so dass der an sich vieldeutige äussere Ritus durch das Wort nur zu Einer Bedeutung bestimmt wird. So spiegeln beide Arten den Charakter ihrer respect. Testamente wieder; im A. B. Alles unbestimmt, dunkel, schattenhaft; im N. bestimmt, klar und wirklich. Die alttest. sind Schatten der neutest. — signa signorum; letztere die Antitypen[1]). — 2) Nach ihrer Bedeutung: die alttestamentlichen bezeichneten unmittelbar nur die levitische, vor der Theokratie gültige Heiligkeit, die sie auch bewirkten, und erst mittels dieser die messianische Zukunft; denn sie waren Verheissungszeichen der zukünftigen Gnaden; die christlichen bezeichnen dieselben unmittelbar als gegenwärtig, und darum viel klarer und bestimmter; die einen wiesen dunkel auf das künftige Leiden Christi hin, die anderen enthalten seine Verdienste und repräsentiren es in mystischer, aber wirksamer Weise bis zum Ende der Zeiten. — 3) Nach ihrer Wirksamkeit: die alttest. verliehen nur eine legale Weihe für den theokratischen Bund, eine gewisse religiös-politische Heiligkeit, die nur für den fleischlichen Cult im A. B. befähigte; die heiligmachende Gnade konnten sie wohl dunkel bezeichnen, aber aus sich selbst nicht geben; die christ-

---

[1]) Hebr. 9, 23.; 3, 2 f.; Capreol. IV. dist. 2. qu. 3. art. 1.; Migne, curs. compl. tom. 20. pag. 1165. cf. Dionys. de hier. eccles. c. 5. §. 2. M. ser. gr. tom. 3. p. 501. ff. — Oswald l. c. S. 40. Das ist auch der Grund, warum die alttest. nur von Moses promulgirt wurden, der als Diener treu war im Hause Gottes, die neutest. aber von Christus selbst, der der Sohn des Hauses ist, und warum die einen als religiöse Caeremonien nur Einem Volke für eine bestimmte Zeit, die andern der ganzen Welt für alle Zeit gegeben wurden.

lichen dagegen bezeichnen nicht bloss, sondern verleihen und bewirken dieselbe auch aus objectiv eigener Kraft und innerer Causalität, so dass deren würdige Empfänger befähiget werden, Gott in übernatürlichen Acten und im Lichte der christlichen Wahrheit anzubeten. In demselben Grade aber, in welchem der geistige Cult des N. B. erhaben ist über den fleischlichen des A., müssen auch die christlichen Sacramente über die alttest. erhaben sein. Die neutest. geben ferner mit der heiligmachenden Gnade auch viele übernatürliche Gaben, durch welche die Potenzen der Seele befähigt werden, übernatürliche Acte zu setzen; dazu kommt noch die sacramentale Gnade, die jedes Sacr. für sich verleiht, und bei einigen der geistige Character; und weil sie so grosse Gnaden zum Heile gewähren, ist im N. B. der Heilsweg so leicht. Die alttest. dagegen konnten diese reiche Gnadenfülle nur schwach vorausverkünden, aber nicht bewirken; darum liessen sie auch den Himmel im A. B. verschlossen und ermöglichten keinen Eingang der Seele nach dem Tode in das himmlische Allerheiligste, wenn sie auch durch den Glauben sich gerechtfertigt hatte; dagegen gestatten die christlichen, weil sie die Kraft des Leidens Christi in sich enthalten, der gerechten Seele unmittelbar nach dem Tode den Eintritt in den Himmel. Aus dieser Vollkommenheit der einen und Unvollkommenheit der anderen folgt aber nach den Principien des hl. Paulus (Heb. 7, 18), dass die einen wegen ihrer Schwachheit mit dem mosaischen Gesetze abgeschafft werden mussten, während die vollkommenen des N. B. dauern sollen, so lange die Kirche auf Erden dauert (Matth. 28, 20; I. Cor. 11, 26.). — Man kann auch noch weitere Vergleiche zwischen beiden anstellen: α) das höchste der alttest., das Paschamahl, steht unendlich tief unter dem niedrigsten der neutest.; denn letzteres gibt die heiligmachende Gnade und macht der göttlichen Natur theilhaftig, während ersteres nur fleischliche Reinheit verlieh und der Mitgliedschaft der äusseren Theokratie theilhaftig machte; dagegen enthält das höchste der neutest. noch mehr als die Gnade, nemlich den Urheber der Gnade, Christus selbst gegenwärtig, von dem das Paschalamm nur ein schwaches Bild sein konnte. β) Vergleicht man die beiderseitigen Sacr. im Einzelnen mit einander, insofern sie sich typisch entsprechen, so ist jedes neutest. unendlich vorzüglicher, als das ihm typisch entsprechende im A. B.;

denn erstere sind virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, significatione praestantiora.[1] γ) Vergleicht man die Sacr. beider Testamente nach ihrer Gesammtheit mit einander, so ist ihre Zahl im A. B. wohl grösser; aber gerade diese Menge ist nach dem hl. Paulus[2]) ein Zeichen ihrer eigenen Unvollkommenheit und der Gnadenfülle der neutest.; denn sie sagt uns, der Gnadenreichthum unserer Sacr. sei so gross, dass er im A. B. nur durch sehr viele Riten und Typen abgeschattet werden konnte. Ausserdem enthält der N. B. solche Sacr. (Firmung, Oelung, Ehe), welche der A. B. wegen seiner Unvollkommenheit nicht einmal typisch vorbilden konnte, da in ihnen die Fülle der Gnade und die Vollendung für das ewige Leben gegeben wird. Wohl tragen unsere Sacr. noch die sacramentale Hülle des äusseren Zeichens der gegenwärtigen Gnade an sich, und das ist allerdings noch eine Unvollkommenheit, die erst aufhören kann, wenn unser Leib in der Glorie sich vergeistiget hat; allein dieselbe ist bei ihnen nothwendig wegen der Schwachheit unserer sterblichen Natur, die der Vermittelung des Geistigen durch äussere Symbole bedarf, und wegen der Stel-

---

1) August. cont. Faust. l. 19. c. 13. M. t. 42. p. 355; – enarr. in ps. 73. et 77. t. 36. p. 931. 983; — de doct. christ. l. 3. c. 9. t. 34. p. 70 f. — epist. 54. (al. 118) ad Jan. t. 33. p. 200. — Ambros. de Sacr. l. 4. c. 2. et 3. M. t. 16. p. 437 f; l. 1. c. 4. p. 420: Miramur mysteria Judaeorum, quae patribus nostris data sunt, primum vetustate sacramentorum, deinde sanctitate praestantia: illud promitto, quod diviniora et priora sunt sacramenta Christianorum, quam Judaeorum. cf. l. 6. c. 2. p. 455; Apolog. Dav. c. 8. et 12. t. 14 p. 867. 875.

2) Hebr. 10, 1 ff. — Das Eine Busssacr. enthält alle Gnaden (und noch mehr), welche durch die vielen Reinigungen und Sühnen des A. B. vorgebildet wurden. Cf. S. Th. IV. S. dist. 1. qu. 1. art. 5. qu. 2. ad 2. — Expos. in Rom. 5. lect. 6. — I. II. qu. 101. art. 3. ad 1: quando id, quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum effectum, sed propter debilitatem et imperfectionem ejus, quod est ad finem, oportet ea multiplicari. Caeremoniae V. L. invalidae et imperfectae erant ad repraesentandum Christi mysterium, quod est superexcellens; et ideo oportuit hujusmodi caeremonias multiplicari. — III. qu. 75. art. 1. ad 4. Allerdings enthalten auch die neutest. Sacr. eine Siebenzahl; aber dieselbe ist bei ihnen kein Zeichen der Ohnmacht, sondern der Ueberfülle; denn der Grund ihrer Vielheit liegt in der Schwäche und Unfähigkeit der menschlichen Natur, den überreichen Gnadenstrom dieser Sacr. auf einmal und auf einem Wege in sich aufzunehmen; darum musste derselbe in sieben Arme zertheilt, sich nach einander in die Seele ergiessen.

lung, welche die neutest. Kirche auf Erden zwischen dem A. B. und der Glorie im Himmel einnimmt; darum müssen ihre Sacr. zwischen den alttest. Sacr. und dem Leben der Glorie in der Mitte stehen; im A. B. gab es nur Zeichen ohne die Realität der Gnade, in der Glorie wird es nur mehr Wahrheit und Leben geben ohne äusseres Zeichen und Bild; in der Kirche hier auf Erden müssen die Sacr. beides, Zeichen und Sache, wirkliches Gnadenleben, aber verhüllt durch Bild und Symbol [1]), enthalten.

---

[1]) Darauf deutet Paulus Hebr. 10, 1. hin, wenn er den Schatten (σκιά) des A. B. nicht die Dinge (πράγματα) selbst, sondern nur das Bild der Dinge (τὴν εἰκόνα) im N. B. gegenüberstellt. Εἰκών bezeichnet hier im Gegensatze zum alttest. Schatten die Dinge selbst, aber in einer bestimmten Gestalt, in der sie sich darstellen, — die Sache, die im Bilde, in einer Umhüllung sich sichtbar macht. Demnach haben wir im A. B. σκιά (umbra); im N. B. auf Erden εἰκών (imago); in der Glorie τὰ πράγματα (corpus). Alex. Hal. IV. qu. 8. mbr. 2. art. 2 § 1.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmalzl, Peter,

Die Sacramente des alten Testamentes im Allgemeinen nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin dargestellt

Eichstätt 1883

Dogm. 882 o
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11601356-1